شوقي البوعناني

مبدأ الانسجام
في تحليل الخطاب القرآني
من خلال علم المناسبات



شوقي البوعناني

مبدأ الانسجام

في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات

شوقي البوعناني

مبدأ الانسجام

في تحليل الخطاب القرآني

من خلال علم المناسبات





مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات

Mabda' al-Insijām fī Taḥlīl al-Khiṭāb al-Qur'ānī min Khilāl 'Ilm al-Munāsabāt

Author: Shawqī al-Bū'nānī
Pages: 888
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 211
ISBN: 978-614-8030-89-5

تأليف: شوقي البوعناني
عدد الصفحات: 888
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 211
الترقيم الدولي: 978-614-8030-89-5

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



الإهداء

إلى روح أستاذي عبد الله صولة

الّذي غادرنا بعد أن وضع اللبنات الأولى

التي استقام عليها بناء هذا العمل.

إلى والديّ وزوجتي وابنيّ.

تنويه

هذا البحث في الأصل رسالة تقدم بها صاحبها لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها إلى قسم العربية في كلية الآداب في جامعة منوبة للآداب والفنون في تونس. وقد ناقشته بتاريخ 5 أيار/مايو 2015 لجنة تكونت من الأساتذة: شكري المبخوت رئيساً، وتوفيق قريرة مشرفاً، وخالد ميلاد وهشام الريفي ومحمد الحداد أعضاء.

المحتوى



المقدّمة العامّة

إنّ المطّلع على جملة التخصّصات التي جعلت من النصّ أو الخطاب موضوعاً لها بمختلف مقارباتها، سواء أطلقنا عليها عنوان «نحو النّص» أو «لسانيّات النّص» أو «علم النّص» أو «تحليل الخطاب»[1]، يدرك أن الباحثين في هذه المجالات، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، يكادون يجمعون على أنّ الانسجام يمثّل معياراً أساسياً للتّمييز بين الأقوال الّتي يمكن أن تمثّل نصوصاً، وتلك الّتي لا يمكن أن تُعدّ كذلك؛ إذ إنّ الانسجام يُعدّ الخصّيصة المتّفق عليها بين الدّارسين في تعريف الخطابات والنّصوص، بل إنّ منهم من

(1) أشار فان داك (van Dijk) إلى أن تحليل الخطاب (Discourse analysis) هو المقابل الإنجليزي لما يعرف في المجال الفرنسي بعلم النص (Science du texte) (داك، 2005: 14). ومن المفيد أن نلاحظ في هذا السياق أن الموسوعة الكونية الفرنسية تضمنت مدخلاً بعنوان «نظرية النص» لرولان بارت (Barthes 1973) ولكنها لم تخصّص لتحليل الخطاب مدخلاً إلى يومنا هذا. وانظر كذلك حرص جوليا كريستيفا على استعمال مصطلح علوم النص (Kristeva 1969: 9-28). ويبدو أن ذلك كان في بداية الاشتغال بهذا الفن في فرنسا. إذ سادت نزعة لتأسيس علم النص باعتباره فرعاً من فروع السيميولوجيا (Sémiologie) التي بشر بها دي سوسير (Saussure, 1916, 1995: 32). ثمّ انتشر بعد ذلك مصطلح تحليل الخطاب ومصطلحات أخرى من قبيل نحو النّصّ ولسانيّات النصّ. ويشير مصطلح لسانيّات النصّ (Text linguistics) إلى العلم الّذي يهتمّ بالجوانب اللّسانيّة للنّصوص. أمّا تحليل الخطاب فهو علم يتّسع للأبعاد النّفسية العرفانيّة والاجتماعيّة التّداوليّة وحتى الحاسوبيّة.

ذهب إلى أنّ «موقع مفهوم الانسجام من النّص معادل لموقع النّحويّة (Grammaticalité) من الجملة». (Maingueneau, 1976: 158)[1].

وقد تبيّن لنا من الاطّلاع على عدد من كتب تفسير القرآن وعلومه أنّ تراثنا لا يخلو من محاولات جادّة في إرساء نوع من التّفكير النّصّي، ولا سيّما ما بُذل من جهود في نطاق علم من علوم القرآن هو علم المناسبات بين الآيات والسّور، ونُعرّفه إجمالاً بأنّه العلم الّذي يبحث في العلاقات بين الآيات المتتابعة والسّور المتجاورة[2]. وقد قام هذا العلم على مفهوم المناسبة، وهو مفهوم قريب جداً من مفهوم الانسجام المعاصر في لسانيّات النّصّ وتحليل الخطاب[3]. فقدّرنا أنّ مفهوم المناسبة يمثّل مدخلاً مناسباً إلى الإلمام بمظهر أساسيّ من مظاهر التّفكير النّصيّ عند القدامى.

ومن المهمّ أن ننبّه هنا على أنّنا لسنا أوّل من تناول هذا المبحث بالدّرس؛ فقد سبقنا بعض الدّارسين إلى ذلك. ونذكر هنا محمّد خطّابي (1991، 2006م)[4]، الذي كان واعياً بهذا الرّهان البحثيّ؛ إذ جعل من

(1) نحيل في هذا العمل على المصادر وأمّات الكتب بالاعتماد على إحالات مختصرة داخل المتن تتضمّن عنوان الكتاب والجزء والصفحة (العنوان، الجزء، الصفحة)، أما المراجع فنحيل عليها داخل المتن باعتماد أسماء المؤلفين وتاريخ الطبع للكتب والصفحة (المؤلف، التاريخ، الصفحة)، ونرجئ الإحالات المفصلة التي تتضمّن كل المعطيات عن الكتب المعتمدة وطبعاتها إلى قائمة المصادر والمراجع التي نوردها في نهاية العمل إلا في الحالات التي تكون الحاجة فيها إلى ذكر التفاصيل في المتن ملحّة. ونعتمد اللّغة العربيّة في الإحالة على المراجع العربيّة والمعرّبة واللّغات الأعجمية في الإحالة على المراجع باللغات الأعجميّة.

(2) نعود لاحقاً إلى تعريف هذا العلم على نحو مفصّل ضمن الفصل الأوّل من هذا العمل الّذي نعقده لمفهوم المناسبة.

(3) نخصص الفصل الثّاني من هذا العمل للتعريف بمفهوم الانسجام، وأهم التوجهات في مقاربته.

(4) نشير في كامل هذا العمل بالتّاريخ الأوّل إلى تاريخ الطّبعة الأولى عندما تكون له دلالة خاصّة، وبالتّاريخ الثّاني إلى تاريخ الطّبعة المعتمدة في هذا البحث.

مفهوم الانسجام مدخلاً إلى بحثه في لسانيّات النّص، واتّخذه أداة للإحاطة بمظاهر التّفكير النّصيّ قديماً وحديثاً. لكنّ سعيه إلى الإحاطة بالمنجزين الغربيّ والقديم في هذا المجال (نحو النّص، تحليل الخطاب، الذّكاء الاصطناعي، النقد العربي، البلاغة العربيّة، علوم القرآن، التّفسير)، وحرصه على الإلمام بالمقاربات المتنوّعة لموضوع الانسجام (Coherence) أدّى به إلى الوقوع في نوع من الخلط بينه وبين مفهوم قريب جدّاً منه هو مفهوم الاتّساق (Cohesion)[1]. فقد تعامل معهما على أنّهما كالمترادفين، وأدرج مقاربة الاتّساق الّتي وضعها هاليّداي وحسن (Halliday & Hasan, 1976) ضمن الاقتراحات الغربيّة حول انسجام الخطاب، ورأى أنها تمثّل المنظور اللسانيّ الوصفيّ للانسجام. (خطابي، 2006: 11)[2]. كما أنّه لم يولِ مقاربة تحليل الخطاب وعلم المناسبات ما يستحقانه من اهتمام.

---

(1) اخترنا ترجمة مصطلح (Cohesion) بالاتّساق، ومصطلح (Coherence) بالانسجام. وهي الترجمة المعتمدة في جامعات المغرب العربيّ خلافاً للجامعات المشرقيّة، حيث لا نجد اتفاقاً على ترجمة واحدة للمصطلحين، فمنهم من ترجمهما على التوالي بالسبك والحبك (جميل عبد الحميد، 1998: 71)، وهناك من ترجمهما بالتضامّ والتّقارن (إلهام أبو غزالة وعلي خليل أحمد، 1992: 11)، وترجمهما تمّام حسّان بالسّبك والالتحام (انظر ترجمته لبوغراند، 1998: 103)، وترجمهما بحيري بالتّرابط النّحوي والتّماسك الدّلالي (بحيري، 2010: 144-145). وقد وجدنا من المشارقة من ترجم الانسجام بالحبك، وترجم الاتّساق بالتّماسك (سعد مصلوح، 1991: 154)، ومصطلح التّماسك أكثر شيوعاً عند المشارقة في ترجمة (Coherence) من بقية المصطلحات، وقد انفرد من بين المغاربة عبد القادر قنيني؛ إذ ترجم الاتّساق بالالتئام (انظر ترجمته لداك، 2000: 179)، وترجم مصطلح الانسجام باتّساق فحوى الخطاب (ص6).

(2) لئن كان يصعب الفصل بين مفهومي الاتّساق والانسجام لتلازمهما الشّديد، كما نبيّنه في الفصل الثّاني من هذا البحث، فإنّ الإشكال يكمن في زاوية النّظر الّتي نتّخذها من العلاقة بينهما، فخلافاً لعلاقة التّرادف والتّوازي الّتي وسمت عمل محمد خطابي؛ فإنّنا ننظر إلى مفهوم الانسجام على أنّه شامل لمفهوم الاتّساق، وليس مجرّد مرادف له. وهو ما نبيّنه في الفصل الثّاني من هذا العمل.

وفي كلّ الأحوال، ليست هذه الهنات بمنكرة في البحوث العلميّة التي يمكن وصفها بالرّائدة والمؤسِّسة[1]؛ بل هي، في نظرنا، أمر طبيعيّ في مراحل التّأسيس للمبحث اللّسانيّ النّصيّ في الفكر اللّسانيّ العربيّ المعاصر، ويكفي البحوث الرّائدة في هذا المجال إنجازاً أن تقوم برسم خريطة شاملة ترشد الباحثين اللاحقين إلى المجالات الّتي ينبغي لهم أن ينكبُّوا عليها، ويعمّقوا فيها النّظر. وعملنا هذا مدين لهذه البحوث الرّائدة في أمور كثيرة، ولاسيما ما جاء عند خطّابي في حديثه عن جهود المفسّرين وعلماء المناسبات (خطّابي، 2006: 165-205)؛ إذ تبيّن لنا من الاطّلاع على هذا الفصل أنّ مفهوم المناسبة بين الآيات جدير بأن يقع تخصيصه ببحث مستقلّ؛ لأنّه في نظرنا أقرب المفاهيم القديمة على الإطلاق إلى مفهوم الانسجام المعاصر.

ولمّا كان الانسجام يمثّل خلاصة ما توصّلت إليه جهود الباحثين المعاصرين في مجالي لسانيّات النّص وتحليل الخطاب في تعريف كلّ من الخطاب والنّص؛ فقد ارتأينا أن يكون هذا المفهوم هو المدخل إلى محاولة رصد مظهر من مظاهر التّفكير اللّساني النّصي عند القدامى يتمثّل في مفهوم المناسبات بين الآيات والسّور. ولمّا كان انسجام الخطاب لا يتحقّق بأدوات الاتّساق النّحويّ والمعجميّ وحدها، على ما نُبيّنه في الفصل الثّاني من هذا العمل الّذي نعقده للجوانب النّظريّة المتعلّقة بالمفهوم، فإنّنا قدّرنا أنّ أسلم المناهج لمقاربته هو منهج تحليل الخطاب الّذي يتّسع، إضافة إلى المظاهر النّحويّة، إلى الأبعاد التّداوليّة والعرفانيّة في الخطاب. ولذلك ارتأينا أن يكون عنوان هذا البحث: (**مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآنيّ من خلال علم المناسبات**).

---

(1) يبدو أنّ محمد خطّابي أحرز قصب السبق إلى البحث في هذا المجال فيما اطّلعنا عليه من مؤلّفات في لسانيات النصّ باللّسان العربيّ. ذلك أنّ كتابه صدر سنة 1990م، وهو بذلك يُعدّ أوّل بحث في مجاله باللسان العربيّ.

واختيارنا لمصطلح المبدأ هنا يشير إلى أنّ الانسجام هو أقرب إلى المبدأ التّداوليّ منه إلى القاعدة النّحويّة. فقد أشار ميشلير وريبول إلى أنّ قوانين الخطاب هي بمنزلة المبادئ التّداوليّة غير اللّسانيّة (Moeschler & Reboul, 1994: 17)، وهما يحدّدان مهمّة التّداوليّة في أنّها تتمثّل في «وصف المسار الاستدلاليّ الضّروري للتّوصّل إلى معنى القول بمساعدة المبادئ غير اللّسانيّة»، وهما يذكران نماذج لهذه المبادئ منها مبدأ التعاون (Principe de coopération) لدى غرايس (Grice, 1975)، ومبدأ المناسبة[1] (Principe de

(1) المصطلح الأصلي باللّغة الإنجليزية (Relevance)، وترجمته بالمناسبة أقرب إلى الدقّة، والترجمة الفرنسية له بـ (Pertinence) يبدو أنّها أصل ترجمته بالإفادة عند بعض الدّارسين. فلا ينبغي أن نخلط هنا بين مفهومي المناسبة القديم والمعاصر. ذلك أنّ المفهوم المعاصر للمناسبة يرجع إلى نظرية المناسبة (Relevance theory) وهي نظرية عرفانيّة تداوليّة حول التّواصل البشريّ ترجع إلى ولسون وسبربر، وقد ضمّناها كتابهما الذي يحمل العنوان نفسه، وقد صدر في طبعته الأولى سنة 1986:

Sperber, Dan and Deirdre, Wilson, 1986/1995. Relevance: Communication and cognition, Oxford: Blackwell.

وانظر الترجمة الفرنسية للكتاب الصادرة سنة 1989:

Sperber, D. and Wilson, D., 1989, La Pertinence: Communication ET Cognition, Paris, Les Editions de Minuit.

ومبدأ المناسبة في الأصل هو أحدُ حِكَم المحادثة (Conversational maxims) أو قواعِدِها المتفرّعة عن مبدأ التّعاون لدى غرايس، وهو مبدأ يقوم على النّظر إلى المحادثة على أنّها ليست مجموعة متقطّعة من المداخلات، ولكنّها مترابطة من خلال مبدأ التّعاون الّذي يفترض مساهمة المتحادثين في إنجاح المحادثة من خلال احترام مجموعة من القواعد مستلهمة من المقولات الكانطيّة، وهي قواعد الكمّ والنّوع والعلاقة والكيفيّة. وتتمثّل قاعدة الكم في أن يقتصر المتكلم على ما يحتاج إليه السّامع من معلومات دون زيادة أو نقصان، وتتطلّب قاعدة النّوع أن يكون المتكلّم صادقاً في ما يخبر به، وتتمثل قاعدة العلاقة في أن يكون الكلام في صلب الموضوع أو مناسباً للموضوع، وتتمثّل قاعدة الكيفيّة في أن يكون الكلام واضحاً غير ملتبس. وتندرج تحت هذه القواعد الكبرى قواعد متفرعة عنها (Grice, 1975, 1995:26-27) [ينظر الفصل المتعلق بالمنطق والمحادثة وقد صدر للمرة الأولى سنة 1975، وأعاد غرايس نشره مع مجموعة من مقالاته في كتاب واحد: .Grice Paul, 1989, 1995 =

(pertinence) لـدى سـبـربـر وولـسـون (Sperber & Wilson, 1986/1995)، والـمـواضـع (Topoi)[1] لـدى أنـسـكـومـبـر وديـكـرو (Anscombre & Ducrot, 1983). (Moeschler & Reboul, 1994:5). ونـضـيـف إلى الـمـبـادئ الـمـذكـورة مـبـدأ الانـسـجـام (Principe de cohérence)، الـذي نـعـدّه، في الـوقـت ذاتـه، شاملاً لما هو لسانيّ متمثّلاً في قواعد الاتّساق، وما هو غير لسانيّ متمثّلاً في أنماط المعرفة غير اللّغويّة التي يتسلّح بها من يتصدّى لفهم الخطاب وتأويله. وقد بيّن جيفري ليتش (Leech) في كتابه (**مبادئ التّداوليّة**) أنّ أهمّ فرق بين الدّلالة والتّداوليّة يكمن في «أنّ الدّلالة تحكمها القواعد (Rule-governed) أي يحكمها النّحو، بينما التّداوليّة تحكمها المبادئ (Principle-controlled)؛ أي تحكمها البلاغة، وأنّ قواعد النّحو هي قواعد متواضع عليها، وأنّ مبادئ التّداوليّة هي غير متواضع عليها؛ أي أنها تُعلّل بأغراض المحادثة» (Leech, 1983: 5).

ونشير هنا إلى إمكانيّة أخرى لفهم المبدأ فهماً لغويّاً على معنى الابتداء، وهو ما ينطبق على عمل علماء المناسبة، فعالم المناسبة ينطلق في عمله من التّسليم ابتداء بانسجام الخطاب القرآني لأسباب عقائديّة ترتبط بالإيمان بأنّ

= Studies in the Way of Words. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 2-116]. ولكن المهم لما نحن بصدده هو القاعدة الثالثة وهي قاعدة العلاقة، وهي قاعدة لا يتفرّع عنها شيء لدى غرايس، وتقتضي أن يكون الكلام على صلة بالموضوع أو مناسباً، وهي القاعدة التي احتفظ بها أصحاب نظرية المناسبة وبنوا عليها نظريتهم.

(1) يرتبط مفهوم المواضع لدى ديكرو وأنسكومبر بنظريتهما الحجاجية؛ إذ إنّهما يريان أن العلاقات بين الأقوال هي علاقات حجاجية وليست استدلالية؛ أي أنها لا تخضع لمبادئ منطقية، ولكنها تخضع لمواضع مشتركة حجاجيّة (topoi) (Moeschler & Reboul, 1994: 62)، فالمرور من الحجة إلى النتيجة في جملة من قبيل: «أسرع، إنها الثامنة» يكون عبر المرور بموضع مشترك من قبيل: «كلما كان الوقت المتبقي أقل يجب علينا أن نسرع أكثر» (Moeschler & Reboul, 1994: 70).

القرآن كلام الله المنزّل على نبيّه، وهو لذلك لا يمكن أن يكون متناقضاً مصداقاً للآية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، ثمّ يعمل على إثبات هذا الانسجام بالأدوات اللغوية والبلاغيّة والمنطقيّة، وهو ما يمثّل موضوع هذا البحث. فبحثنا يتعلّق بالمنهج الذي توخّاه علماء المناسبات لإثبات الانسجام في الخطاب القرآني، وهنا تتماهى وظيفة عالم المناسبات مع وظيفة محلّل الخطاب؛ إذ يتحوّل المبدأ/ المصادرة إلى المبدأ التّداولي. فبحثنا إذاً ليس حول مسلّمة الانسجام باعتبارها مصادرة ينطلق منها عالم المناسبات في تحليله للخطاب القرآني، بل حول الانسجام باعتباره مبدأ تداوليّاً عرفانيّاً يحكم عمل عالم المناسبات عند تحليله للخطاب القرآني بحثاً عن الانسجام فيه. فمنهج تحليل الخطاب الذي ألزمنا به نفسنا ينطلق من مبدأ الانسجام باعتباره فرضيّة عمل لا باعتباره مصادرة، وهذه نقطة خلاف أساسيّة بين محلّل الخطاب وعالم المناسبات. وفي بعض المقاربات لتحليل الخطاب يُعدّ الانسجام خاصّيّة للتمثّل الذّهنيّ الذي ينشئه المتقبّل للخطاب، وهو أمر لن نغفل عنه؛ لأنّنا سنتعامل مع جهد عالم المناسبة في تحليل الخطاب القرآني على أنّه ثمرة من ثمار تمثّله الذّهني للخطاب القرآني. وبذلك سيكون فهمُنا للانسجام على أنّه مبدأٌ تداوليٌّ عرفانيٌّ هو المحدّد للعمل الذي سنقوم به في هذا البحث.

لقد اقتضى تعاملنا مع الانسجام على أنّه مبدأ وليس قاعدة نحويّة أن نتوخّى في بحثنا هذا مناهج تحليل الخطاب بدلاً من المناهج المعتمدة في نحو النّص؛ ذلك أنّ نحو النّص وُضِع على منوال نحو الجملة. فمثلما يبحث نحو الجملة عن قواعد سلامة التّركيب في الجملة، فإنّ نحو النّصّ يبحث عن قواعد سلامة البناء في النّصوص، وهي قواعد نحويّة أساساً. فاهتمام نحاة النّصوص منصبّ على العناصر اللّغويّة التي لم يتمكّن نحو الجملة من تفسيرها (من قبيل العناصر الإحاليّة والتّكرار والحذف...)، والّتي تنهض بدور يتجاوز حدود الجملة فيتحقّق بها اتّساق الجمل داخل النّصوص.

ونحن نتّفق مع الأزهر الزنّاد في ما ذهب إليه من أنّ «لسانيّات النّصوص أو نحو النّصوص تدرس النّص من حيث هو بنية مجرّدة تتولّد بها جميع ما نسمعه ونطلق عليه لفظ «نصّ»، ويكون ذلك برصد العناصر القارّة في جميع النّصوص المنجزة (...) فلا تهتمّ بالمضمون وإنّما تبحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، فتنظر مثلاً في الرّوابط المختلفة بين جمل النّصّ (التّركيبيّة منها والزّمانيّة وما كان منها بالمضمرات وغيرها)؛ وهي في هذه السّمة تلتقي باللّسانيّات (نحو النّصّ)» (الزنّاد، 1993: 18).

فنحو النّصّ يهتمّ، إذاً، بعناصر الاتّساق النّصيّ، وهي العناصر النّحويّة الّتي يتحقّق بها التّرابط بين أجزاء النّصّ، ولا يهتمّ بوجوه التّماسك الدّلاليّ الّتي يتحقّق بها الانسجام في النّصّ. وقد أصبح من الشائع اليوم في أدبيّات تحليل الخطاب أن الاتّساق ليس شرطاً ضروريّاً ولا كافياً لانسجام الخطاب.

فاختيارنا لمنهج تحليل الخطاب أملته طبيعة مبدأ الانسجام نفسه باعتباره مبدأ تداوليّاً وعرفانيّاً يتجاوز حدود قواعد الاتّساق النّحويّة، ففي تحليل الخطاب متّسع لمختلف الظّواهر العرفانيّة والتّداوليّة في الخطاب باعتباره علماً متعدّد الاختصاصات كما يعرّفه أحد أقطابه (داك، 2005: 14)، ولا يعني ما سبق أنّنا نُغفل مناهج لسانيّات النّصّ أو نحو النّصّ، فنحن ننظر إلى تحليل الخطاب على أنّه علم يشمل لسانيّات النّصّ شمول مفهوم الخطاب لمفهوم النّصّ. وقد حاول داك أن يُعرّف كلّاً من النّصّ والخطاب تعريفاً يوضّح الفرق بين المفهومين، فرأى أنّ «الخطاب هو، في الوقت ذاته، عمليّةُ الإنتاج الكلاميّ، ونتيجتُها الملموسة مسموعةً أو مرئيّةً، في حين أنّ النّصّ هو مجموعة الأبنية النّسقيّة التي تمثّل دعامة هذا الخطاب؛ أي أنها ليست خاصّة أو ذاتيّة. إنّ الخطاب، بعبارة أخرى، هو ملفوظ (أو تلفّظ) ذو طبيعة شفويّة له خصائص نصّية، ولكنّه يتحدّد من ناحية أخرى بمجموعة من الخصائص السّياقيّة، بما هو عمل من أعمال الخطاب أُنجز وفق قيود محدّدة (مشاركون، مؤسّسات... إلخ). إنّ الخطاب من هذه الزاوية النّظريّة، إذاً، هو

موضوع تجريبيّ، في حين أنّ النّص موضوع مجرّد افتراضيّ هو ثمرة من ثمار خطابنا العلميّ» (Van Dijk, 1984: 2282).

إنّ هذه المحاولة للتّمييز بين المفهومين تؤكّد أنّ الفصل بين مفهومي الخطاب والنّصّ هو مجرّد فصل منهجيّ مرتبط بزاوية النّظر الّتي نتّخذها من المفهومين. وهو ما يكشف عنه قول داك نفسه إنّ النّصّ يمثّل «دعامة الخطاب».

ويمكن، بناء على ما سبق، أن نستنتج أنّ الخطاب هو نصّ في طور الاستعمال؛ فالعلاقة بين النّص والخطاب هي كالعلاقة بين النّظام اللّغوي والاستعمال[1]. واللّسانيّات بهذا الاعتبار تبحث في الخصائص النّظريّة للخطاب مجرّدةً من المتغيّرات المقاميّة المرتبطة بالاستعمال، في حين يبحث

(1) ثنائيّة النّظام والاستعمال ترجع في الأصل إلى ثنائيّة اللغة والكلام لدى سوسير؛ إذ رأى أن اللغة باعتبارها مؤسّسة اجتماعيّة تقوم على مفهوم النّظام، وهو أمر مشترك بين مجموع النّاطقين بلغة من اللّغات، واللغة عند سوسير هي الموضوع الحقيقيّ لعلم اللّسانيات في مقابل = الكلام = الذي يمثّل أنماط الاستعمال الفردي للّغة الّتي لا يمكن أن تكون موضوعاً للدّراسة العلميّة (Saussure, 1916, 1995: 30, 33) ومن ثمّة أخرج جلّ اللسانيّين الأقوال والنّصوص والخطابات من دائرة الدّراسة اللسانيّة ومن دائرة النّظام، وألحقوها بدائرة الاستعمال (انظر مثلاً صلاح الدّين الشّريف، 1989، وقد رأى أن النصّ غير قابل للقراءة اللّغويّة، ولا يمكن أن يمثّل جزءاً من الجهاز/ النّظام اللغوي). وتعدّ ثنائيّة الملكة اللغويّة والإنجاز لدى تشومسكي وجهاً من وجوه ثنائيّة النّظام والاستعمال.
وقد عمل نحاة النصّ على توسيع مفهوم الملكة لدى تشومسكي لكي يشمل، إلى جانب الجملة التي تُعد أكبر وحدة لسانية عند التوليديّين، النّصوصَ. فعملوا على تأسيس مفهوم للنص باعتباره وحدة من وحدات النظام بالنّظر إلى الملكة النّصّيّة التي تمكّن النّاطقين بلغة ما من التّمييز بين الملفوظات التي تمثّل نصوصاً سليمة البناء، وتلك التي ليست كذلك، وهو أمر شبيه بما ذهب إليه تشومسكي من تعريف للملكة اللغوية على أنّها قدرة تمكّن النّاطقين بلغة ما من التّمييز بين الجمل السّليمة نحوياً والجمل غير السّليمة. وقد بنى فان داك على هذه الثّنائية التّوليديّة تمييزه بين النّصّ والخطاب، فالنصّ عنده هو البناء المجرّد الكامن وراء الخطاب (van Dijk, 1977: 3) =

تحليل الخطاب في النّص باعتباره موضوعاً تجريبيّاً في طور الاستعمال. وربما كان اهتمام محلّل الخطاب بالمتغيّرات المقاميّة المرتبطة بالاستعمال غالباً على اهتمامه بالجوانب النّظريّة المجرّدة. وإذا انطلقنا من زاوية نظر مغايرة هي الزاوية الّتي تجعل التّداوليّة جزءاً من اللّسانيّات، كما هو الأمر مع ديكرو، الّذي يتبنّى تصوّراً للتداوليّة يجعلها مدمجة في اللّسانيّات، فلن يكون لدينا من فرق بين النّص والخطاب، وهو ما يفسّر استعمال ديكرو مصطلح «تحليل النّصّ» مرادفاً لتحليل الخطاب (Ducrot, 1980: 7) واستعماله مصطلح النّصّ مرادفاً لمصطلح الخطاب.

ولعلّ من المستحسن (على ما يذهب إليه شارودو ومنغنو في إثر ستيرل) «أن نميّز بين النّصّ والخطاب باعتبارهما الوجهين المتكاملين لشيء مشترك تتكفّل به اللّسانيّات النّصيّة - الّتي تُفصّل تنظيم السّياق الداخلي والاتّساق باعتبارهما انسجاماً لغويّاً (...) وتحليل الخطاب الّذي يُولي سياق التّفاعل اللّغويّ والانسجام عناية أكثر باعتبارهما سياقاً للنّصّ»[1] (شارودو ومنغنو، 2002، 2008: 554 نقلاً عن: ستيرل، 1977: 172).

ونحن ننطلق، في إثر هؤلاء الباحثين، من رؤية تقوم على التّكامل بين مفهومي النّص والخطاب، وعدم التّعارض بينهما، ونعتمد فيه منهجاً يقوم على التّوفيق بين لسانيّات النّص وتحليل الخطاب؛ فمفهوم الخطاب عندنا مشتملٌ على مفهوم النّص. ومنهج تحليل الخطاب في نظرنا مُلزم بالانطلاق من المقاربة اللّسانيّة النّصيّة، لكنّه ليس ملزماً بالتّوقّف عند حدودها.

= وقد رأى أنّ وجود هذه الملكة النصيّة هو إحدى الحجج الأساسية على إمكانية وجود نحو للنص في مقابل نحو الجملة (van Dijk, 1972: 14)، ويميّز بوغراند مثلاً بين نوعين من النّظام: نظام فعليّ (Actual system) هو نظام الخطاب، ونظام افتراضيّ (Virtual system) هو نظام النحو. (بوغراند، 2007: 102).

(1) أورد المهيري وصمّود الكلمة باللغة الألمانية غير مترجمة، وهي: Textzusammenhang وتفيد معنى سياق النص.

ومن المهمّ أن نشير، في هذا السّياق، إلى أنّ مصطلح النّصّ عند القدامى يحيل على مجال مختلف تماماً عن مدلوله الحديث ذي المرجعيّة الغربيّة؛ فالنّصّ في اللّغة العربيّة يفيد معاني تدور حول مفهوم الظّهور. يقول ابن منظور: «النّص: رفْعُك الشَّيْءَ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنُصُّه نَصّاً: رفَعَه. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نُصَّ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: مَا رأَيت رَجُلاً أَنَصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الزُّهْري أَي أَرْفَعَ لَهُ وأَسْنَدَ. يُقَالُ: نَصَّ الْحَدِيثَ إِلى فُلَانٍ أَي رفَعَه، وَكَذَلِكَ نَصَصْتُه إِليه. ونَصَّت الظبيةُ جِيدَها: رفَعَتْه. ووُضِعَ عَلَى المِنَصَّةِ أَي عَلَى غَايَةِ الفَضِيحة وَالشُّهْرَةِ وَالظُّهُورِ. والمَنَصَّةُ: مَا تُظْهَرُ عَلَيْهِ العروسُ لتُرَى» (لسان العرب، 7: 97).

وقد بنى الأصوليّون مفهوم النّص على هذا المعنى؛ فالنصّ عندهم هو كلام الشّارع ظاهر الدّلالة على المعنى الّذي لا يتطرّق إليه احتمال تعدّد المعنى مثل لفظ «الخمسة» مثلاً الّذي لا يحتمل معنى غير معنى العدد (كشاف اصطلاحات الفنون، 2: 1696). فنحن لا نجد عند القدامى ثنائيّة النّصّ والخطاب السّابقة، لكنّ مصطلح الخطاب وحده هو ما يستعمل للدّلالة على المفهومين. ويبدو من تعريف الخطاب، ولا سيّما عند الأصوليين، أنّهم يأخذون الأبعاد التّداوليّة التي ألمحنا إليها في الاعتبار؛ من ذلك التعريف الذي وضعه الآمدي (ت 631هـ) للخطاب؛ إذ عرّفه بأنّه «اللّفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه» (الإحكام في أصول الأحكام، 1: 132)، فهو تعريف يأخذ في الاعتبار جانب المواضعة والنّظام اللّغوي وجانب التّداول المتعلّق بالاستعمال وتبليغ قصد المتكلم.

وبالعودة إلى الغرض الرّئيس من هذا العمل، وهو البحث في مظاهر التّفكير النّصيّ من خلال ممارسة علماء المناسبات لتحليل الخطاب، فإنّ عملنا فيه سيتركّز على بيان طبيعة المنهج الذي توخّاه هؤلاء في تحليل وجوه المناسبة في الخطاب القرآنيّ، وقد تبيّن لنا أنّ الحديث عن مبدأ الانسجام أكثر ملاءمة لجهودهم تلك؛ لأنهم لم يقتصروا في تحليل الخطاب القرآنيّ

على مظاهر الاتّساق النّحويّ؛ بل تجاوزوها إلى سائر أنماط المعرفة التّاريخيّة والتّداوليّة العامّة.

ويتّضح بهذا أنّ مطلبنا في هذا البحث ليس إثبات الانسجام للخطاب القرآنيّ أو نفيه عنه؛ بل هو البحث في المنهج الّذي توخّاه علماء المناسبة في إثبات الانسجام للخطاب القرآنيّ. وعلى الرغم من أنّ انسجام الخطاب القرآنيّ عندهم بمنزلة المصادرة الّتي تجد جذورها في الاحتجاج للإعجاز القرآنيّ، فإنّ ذلك لا ينفي أنّهم توخّوا في الاحتجاج لإعجاز القرآن منهجاً علميّاً جديراً بالدّرس باعتباره مظهراً من مظاهر التّفكير النّصيّ عند القدامى. ويكفي هنا أن نستحضر جهود الجرجانيّ (ت 471هـ أو 474هـ) في تأسيس علم النّظم، الّذي تربطه عدّة وشائج بعلم المناسبات دليلاً على ذلك. فلا يخفى أنّ الغاية النّهائيّة لجهود الجرجانيّ كانت تتمثّل في نصب الدّلائل على إعجاز القرآن، وهو ما يكشف عنه عنوان كتابه الموسوم بـ **(دلائل الإعجاز)**. ومع ذلك لا أحد يشكّك في علميّة المنهج الّذي توخّاه في كتابه، وفي قيمة النّتائج الّتي توصّل إليها، وهي نتائج ستمثّل عماد العلم الّذي سيُعرف بعد الجرجانيّ بعلم المعاني، وهو أحد فروع علم البلاغة الثلاثة عند العرب. ولا يوجد من فرق بين مفهومي النّظم والمناسبة بين الآيات في تقديرنا، إلّا أنّ الجرجانيّ لم يتجاوز في علمه حدود الجملة الواحدة أو الأزواج من الجمل في مبحث الفصل والوصل، بينما تجاوز علم المناسبات حدود الأزواج من الجمل ليشمل سوراً قرآنية كاملة كما نبيّنه في الفصل الأوّل من هذا البحث.

إنّ مصادرة انسجام الخطاب القرآني، الّتي ينطلق منها علماء المناسبات، لا تختلف في الواقع عن مصادرة الانسجام التي ينطلق منها محلّلو الخطاب المعاصرون؛ إذ إنّ تعريف الخطاب نفسه يفترض مفهوم الانسجام. فالخطاب غالباً ما يُعرّف عندهم بأنه ليس مجرّد مجموعة متتابعة من الجمل؛ بل هو مجموعة منسجمة من الجمل. وسقوط خصيصة الانسجام يؤدّي بالضرورة إلى

إسقاط صفة «الخِطابية» عن الخطاب. وبهذا الاعتبار تكون جهود علماء المناسبات مندرجة ضمن مجال تحليل الخطاب؛ إذ إنّ بحث علماء المناسبات هو في ما يكون به الملفوظ القرآنيّ خطاباً منسجماً. وبذلك يصحّ ما عمدنا إليه في هذا البحث من تقريب بين مفهومي المناسبة والانسجام باعتبارهما مبدأين موجّهين لممارسة تحليل الخطاب للوقوف على ترابطه وتماسكه. وهذا التقريب يحُدّ من اتّساع المفهومين كليهما. فمفهوم المناسبة على قدر من الاتّساع (كما نبيّنه في الفصل الأوّل من هذا البحث) يجعله صالحاً لأن تُؤسّس عليه نظريّة لغويّة كاملة تشمل كلّ مستويات اللّغة النّحويّة والبلاغيّة والنّصية. وكذلك هو شأن مفهوم الانسجام الّذي يتّسع لمختلف أنواع العلاقات بين الجمل، بما في ذلك العلاقات الإحاليّة مثل العلاقات بين الضّمائر وأسماء الإشارة ومَعَادَاتها مثلاً وهي تخرج عن مجال اهتمام علماء المناسبات.

فمناط اهتمامنا، إذاً، هو مجال التّقاطع بين مفهومي المناسبة والانسجام. وهو ينحصر بالنّسبة إلى مفهوم المناسبة في وجوه العلاقات بين الآيات والسّور، وينحصر بالنسبة إلى مفهوم الانسجام في النّوع المعروف بالانسجام العلاقيّ[1] (Relational Coherence) منه، وهو يختصّ بدراسة العلاقات بين أجزاء الخطاب من قبيل العلاقات السّببيّة والبيانيّة وغيرها.

إنّ ما ننوي القيام به في هذا البحث يكمنُ في تفعيل مفهوم المناسبة وتحيين مجهود المفسّرين واستثماره في بناء نظريّة المناسبة؛ ذلك أنّ الوظيفة الإجرائيّة لهذا المفهوم في كتب التّفسير وفي تحليل الخطاب القرآنيّ يبدو أنها حالت دون إيلاء الجانب النّظريّ ما يستحقّه من عناية، إلّا ما جاء من فصول في كتب علوم القرآن لدى الزّركشي (ت 794هـ) والسّيوطي (ت

---

(1) اخترنا ترجمة كلمة (Relational) بالعلاقيّ بدل العلائقي؛ لأنّ القياس هو اشتقاق النّسبة من المفرد «علاقة» لا من الجمع «علائق». والنّسبة إلى المؤنّث المختوم بالتّاء تكون بحذف التّاء منه وإضافة ياء النّسبة إلى آخره.

911هـ) مثلاً، وكانت عنايتهم فيه منصرفة إلى التأريخ للمفهوم والتّمثيل له من خلال شواهد منتقاة بدورها من كتب التّفسير، أو ما جاء فيها من إشارات نظريّة متناثرة بحسب ما يقتضيه السّياق في تفسير هذه السّورة أو تلك.

إنّ مفهوم المناسبة بين الآيات يشكو، إذاً، من ضمور الجهد النّظري المبذول في بلورته عند القدامى. والمادّة الأهمّ لعلم المناسبات هي تلك المادّة الضخمة المبثوثة في كتب التّفسير وكتب توجيه المتشابه، وهي في معظمها مادّة تطبيقيّة. فنحن لم نعثر على نظريّة المناسبة مكتملة في أيٍّ من المصادر القديمة الّتي اطّلعنا عليها، وهو ما يُبرّر اعتمادنا على مدوّنة ضخمة شملت، إلى جانب كتب علوم القرآن السّابقة، كتبَ التّفسير لكلّ من الزّمخشريّ (ت 538هـ) والرّازي (ت 606هـ) وابن الزّبير (ت 708هـ) وأبي حيّان الأندلسيّ (ت 745هـ) والبقاعي (ت 885هـ) وابن عاشور (ت 1393هـ). وقد مثّل الإلمامُ بتلك المادّة الضخمة المبثوثة في آلاف الصفحات من كتب التّفسير، الّتي وجّه أصحابها عناية خاصّة للمناسبات بين الآيات، أهمَّ الصعوبات التي واجهتنا في هذا العمل.

وقد أوقَفَنَا تقصّي مادّة علم المناسبات، في نهاية المطاف، على أربعة أصناف من المصادر في هذا المجال:

• **مصادر تناولته ضمن علوم أخرى**: ونقصد بها كتب علوم القرآن، وأفضل ما وقفنا عليه في هذا المجال:

- كتاب (**البرهان في علوم القرآن**) للزّركشيّ، وقد خصّ فيه علم المناسبات بفصل يحمل عنوان «معرفة المناسبات بين الآيات» (1: 35-52)[1].

---

(1) حظي الكتاب بعدة تحقيقات أهمّها تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم الّذي صدر في عدة طبعات نعتمد أولاها، وهي الصادرة عن دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، سنة: 1376 هـ/ 1957 م. ونشير إلى أنّ مادّة المناسبات في الكتاب لم تقتصر على هذا الفصل.

- كتاب **(الإتقان في علوم القرآن)** للسّيوطي، وقد خصّ فيه علم المناسبات بالفصل الموسوم بـ: «المناسبات بين الآيات والسّور» (3: 369-389)[1].

• **مصادر خاصّة به، وقد وقفنا منها على خمسة مصادر، ويمكن التّمييز ضمنها بين:**

- كتاب اعتنى بكل أنواع المناسبات بين الآيات والسّور، وهو عبارة عن تفسير كامل للقرآن الكريم بالتّركيز على مفهوم المناسبات هو:
  - **(نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور)** للبقاعي[2].
- كتاب اعتنى بمناسبة الآيات داخل السّورة الواحدة لمقصد السّورة:
  - **(مصاعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور)** للبقاعي[3].
- رسالة اختصّت بالمناسبات بين فواتح السّور وخواتيمها هي:
  - **(رسالة مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع)** للسّيوطي[4].

---

(1) نعتمد تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم للكتاب الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة سنة 1974. ويبدو السّيوطي في كتابه عالة على الزّركشي؛ إذ نقل مادّة كتابه بحذافيرها مع شيء من التنظيم وبعض الإضافات التي تتعلّق بالمصادر التي جاءت بعد عصر الزّركشيّ.

(2) نعتمد طبعة دار الكتاب الإسلامي في القاهرة، وهي مصوّرة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة في حيدر آباد في الهند سنة 1391هـ- 1971م. وهي أفضل الطبعات تحقيقاً؛ إذ اهتم بتحقيقها مجموعة من محققي الدائرة.

(3) نعتمد التحقيق الوحيد الموجود لهذا الكتاب في حدود علمنا، وهو تحقيق عبد السميع محمد أحمد حسنين الصادر عن مكتبة المعارف في الرياض سنة 1987.

(4) حظيت بعدة تحقيقات أفضلها تحقيق محمد يوسف الشربجي الصادر بمجلة الأحمدية. العدد4. جمادى الأولى 1420هـ./ آب/ أغسطس 1999. ص73-112. وقد صدرت كذلك في كتاب مستقل بتحقيق عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر عن مكتبة دار المنهاج في الرياض سنة 1426هـ/ 2005م.

- كتب اختصّت بالمناسبات بين السّور وهي:
  - **(البرهان في تناسب سور القرآن)** لابن الزّبير الغرناطي[1].
  - **(أسرار ترتيب القرآن)** للسّيوطي[2].

• **مصادر آيلة إلى المناسبات:** ونقصد هنا التفاسير الّتي اعتنت بما يُعرف بتوجيه المتشابه اللّفظي في القرآن، وعلم المتشابه اللّفظي يقترن في كتب علوم القرآن بعلم المناسبات، وتوجيهه آيل إلى المناسبات؛ ذلك أنّه يقوم على تعليل الاختلاف بين الآيات المتشابهات انطلاقاً من مبدأ مناسبة كلّ منها للسّياق الّذي وردت فيه داخل السّورة. وقد أحصينا من كتب توجيه

---

(1) حظي الكتاب بتحقيقين أولهما أنجزه محمد شعباني، واعتمد فيه على مخطوطة يتيمة بالخزانة العامة للكتب والوثائق في الرباط، وهي نسخة مبتورة الآخر. واستكمل تحقيق بقية الكتاب بالاعتماد على ما أورده البقاعي في فاتحة تفسير كل سورة منقولاً من ابن الزّبير. وقد صدر هذا التحقيق عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المملكة المغربية سنة 1410هـ/ 1990م تحت عنوان (البرهان في ترتيب سور القرآن)، أما التحقيق الثّاني فقد أنجزه سعيد جمعة الفلاح، واعتمد فيه على نسختين: نسخة بقسم المخطوطات في المكتبة الوطنية التونسية كاملة ترجع إلى سنة 856ه، ونسخة الخزانة العامة للكتب والوثائق في الرباط وهي مجهولة التاريخ لما أصابها من بتر. وقد صدر هذا التحقيق تحت عنوان (البرهان في تناسب سور القرآن) في طبعة أولى عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة 1408هـ/ 1987م، وفي طبعة ثانية عن دار ابن الجوزي سنة 2007.

(2) صدر في طبعات عدة تحت عنوان (أسرار ترتيب القرآن) أو (أسرار تناسب سور القرآن) أفضلها تلك التي صدرت بتحقيق مرزوق علي إبراهيم عن دار الفضيلة في القاهرة سنة 2002. وقد استفاد فيها من التحقيقات السابقة وتجاوز فيها نقائصها، وقد اعتمد على نسختين مطبوعتين الأولى: بتحقيق عبد القادر أحمد عَطا وهي نُسخَة دار الكتب المصرية، جَعلها أصلاً ورمز لها بـ «المطبوعة». والثّانية: بتحقيق عبد الله محمد الدرويش وهي نُسخَة الظاهرية، ورمز لها بالرمز «ظ». (ص13). ويذكر السّيوطي في مقدّمته أن رسالته هذه ملخّصة من كتابه (أسرار التّنزيل) وهو كتاب صدر تحت عنوان (قطف الأزهار في كشف الأسرار) بتحقيق أحمد بن محمد الحمادي عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر سنة 1414هـ/ 1994م.

المتشابه ثلاثة، سنعتمد واحداً منها نقدّر أنّه أفضل ما أُلّف في بابه؛ نظراً إلى أنّ جهود من سبقه آلت إليه، كما أنّ من لحقه هو عالة عليه هو كتاب:

- **(ملاك التّأويل القاطع بذوي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللّفظ من آي التّنزيل)** لابن الزّبير الغرناطيّ[1].

• **مصادر اعتمدت المناسبة مفهوماً إجرائيّاً**: ونقصد هنا كتب التّفسير الّتي أوْلت تحليل المناسبات القرآنيّة عناية خاصّة، وقد اعتمدنا منها على:

- **(الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل)** للزّمخشري[2].
- التّفسير الكبير المعروف بـ: **(مفاتيح الغيب)** للرّازي[3].

---

(1) حظي الكتاب بتحقيقين أولهما لمحمود كامل أحمد صدر عن دار النهضة العربيّة في بيروت سنة 1982. وثانيهما لسعيد الفلاح صدر في دار الغرب الإسلامي في بيروت سنة 1983. والثّاني هو المعتمد في هذا البحث. ويشير ابن الزّبير في مقدمة كتابه (ملاك التأويل) إلى سبق الخطيب الإسكافي (ت 431هـ) إلى هذا العلم، وإلى استيعابه مادة كتابه الموسوم بـ (درة التنزيل وغرة التأويل) حتى أنه اعتمد رمزاً في كتابه هو حرف (غ) يشير به إلى إضافاته المتمثلة في توجيه الآيات التي أغفلها الإسكافي. وكتاب الإسكافي المذكور طبع عدة مرات، لعل أفضلها الطّبعة الأخيرة الصادرة عن دار المعرفة في بيروت بعناية خليل مأمون شيحا سنة 2002. كذلك نشير إلى كتاب آخر صاحبه متأخر في الزمن عن الإسكافي غير أنه لم يطلع عليه مباشرة، وهو الكتاب الموسوم بـ (أسرار التكرار في القرآن) أو (البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان) لمحمود بن حمزة الكرماني (ت 505هـ) وهو مطبوع صدر عن دار الفضيلة في القاهرة بتحقيق عبد القادر أحمد عطا سنة 1977، ويبدو أن مؤلفه اطلع على الإسكافي من خلال ابن مهرايزد النّحوي الّذي ألف تفسيراً وسمه بـ (لباب التّفسير وعجائب التأويل) نقله عن الخطيب الإسكافي: انظر مقدمة المحقق (الفلاح، 1983، 1: 17) وهو أقل هذه الكتب الثلاثة قيمة.

(2) اعتمدنا في هذا العمل طبعة دار إحياء التراث العربيّ، بتحقيق عبد الرّزّاق المهدي الصادرة في بيروت، 2002م.

(3) توجد عدّة طبعات للكتاب كلها غير محققة، وقد اعتمدنا منها الطّبعة الرابعة لدار =

- تفسير (**البحر المحيط**) لأبي حيّان الأندلسيّ[1].
- تفسير (**تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**) المعروف اختصاراً بتفسير (**التّحرير والتّنوير**) لابن عاشور[2].

ومن المهمّ أن نشير هنا إلى أنّنا لسنا أوّل من تصدّى لموضوع الانسجام في الخطاب القرآنيّ، فبالإضافة إلى الفصل الّذي أشرنا إليه سابقاً لدى محمد خطّابي، وقد اقتصر فيه على تحليل سورة البقرة، وُجدت دراسات جزئية أخرى متعدّدة يمكن أن نذكر منها أطروحة دكتوراه دولة أعدّتها الباحثة خديجة إيكر تحمل عنوان (**لسانيّات الخطاب القرآنيّ: مظاهر الاتّساق والانسجام**)[3]، وهي

= إحياء التراث العربيّ الصادرة في بيروت سنة 2001، وقد طبعت بإعادة صف اعتماداً على طبعة المطبعة البهيّة المصرية لصاحبها عبد الرحمن محمد مصطفى الصادرة في القاهرة سنة 1357هـ.

(1) اعتمدنا طبعة دار الكتب العلميّة بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعدد آخر من الباحثين، وقد بدا لنا أنّها أفضل طبعات الكتاب.

(2) على الرغم من أن ابن عاشور من المعاصرين فإن تناوله للمناسبة يُعدّ امتداداً لعلم المناسبات عند القدامى، فابن عاشور هو من آل إليه علم المناسبات بخلفياته البلاغية والنّحوية القديمة. وقد حظي الكتاب بعدّة طبعات اعتمدنا منها الطّبعة الأخيرة الصادرة عن دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1997م، والكتاب غير محقق.

(3) نوقشت، سنة 2007، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة المغرب. ولم يتسنَّ لنا الحصول على هذه الأطروحة، لكننا تمكنّا من الاطلاع على التقرير الّذي تقدّمت به الباحثة أمام لجنة المناقشة وهو متاح على الشبكة ضمن الموقع الخاص بمركز الدراسات القرآنية في المغرب على العنوان: URL: http://www.alquran.ma/Article.aspx?C=5789 [تمت المعاينة بتاريخ: 27 آب/أغسطس 2014] وهي تصرح في هذا التقرير بأنها اعتمدت منهج نحو النّصّ، وهي بذلك تضع نفسها خارج دائرة تحليل الخطاب، يدل على ذلك إقرارها بأنها درست في أطروحتها مظاهر الانسجام الصوتية والصرفية والتركيبية، وهذا دليل على أنها تخلط بين مفهومي الانسجام والاتّساق، فالواضح من خلال هذه المباحث أن موضوع الأطروحة يتعلق بالاتّساق دون الانسجام، وأنها تستعمل المصطلحين على سبيل التّرادف.

أطروحة في انسجام الخطاب القرآني نفسه لا في الانسجام باعتباره مبدأ من مبادئ تحليل الخطاب كما ارتأيناه في عملنا هذا.

ولعلّ أقرب الأطروحات عن الانسجام إلى روح عملنا، باعتباره عملاً يسعى إلى استخلاص الأسُس الّتي تقوم عليها نظريّة القدامى في انسجام الخطاب بالاعتماد على علم المناسبات، أطروحة للباحثة سلوى العوّا باللغة الإنجليزية موسومة بـ (**العلاقات النّصيّة في القرآن: المناسبة**[1] **والانسجام والبنية**)[2]. وقد خصّصت الفصل الأوّل من أطروحتها لعرض الدراسات السّابقة في موضوع الانسجام. وعرضت، في القسم الأوّل من هذا الفصل، جهود القدامى في دراسة الانسجام، ويظهر من هذا الفصل أنها استعملت مصطلح الانسجام باعتباره مرادفاً لمصطلح المناسبة بين الآيات، فقدّمت جهود الزّركشي والرّازي والبقاعي في إطار علم المناسبات على أنها مندرجة ضمن مقاربات القدامى للانسجام. وتناولت في القسم الثاني جهود المعاصرين بالتركيز على تفسير سيّد قطب (1906-1966) الموسوم بـ (**في ظلال القرآن**) (1972)[3]، وتفسير أمين أحسن الإصلاحي (1904-1997) الموسوم بـ (**تدبّر القرآن**)[4]. وقد اعتمد الإصلاحي، في تحليل مظاهر

---

(1) المقصود بالمناسبة هنا نظريّة المناسبة لدى سبربر وولسون التي أشرنا إليها سابقاً.

(2) الأطروحة باللغة الإنجليزية، وقد تقدّمت بها الباحثة إلى جامعة لندن لنيل شهادة الدكتوراه (PhD) ونشرتها سنة 2006 تحت العنوان الآتي:

El-Awa, Salwa, 2006, Textual relations in the Qur'an: relevance, coherence and structure, London- New York: Routledge.

(3) لم ندرج هذا التّفسير ضمن مصادر بحثنا، على الرغم من توفّره على مادّة مهمّة تتّصل بانسجام الخطاب القرآني، وذلك لأنّنا اقتصرنا في بحثنا على علم المناسبات باعتباره علماً قديماً، أمّا تناول سيّد قطب فقد تأثّر فيه بنظريّات النّقد الحديث خاصّة ما تعلّق منها بالصّورة الفنيّة.

(4) التّفسير موجود على الشبكة باللغة الأوردية، وتوجد ترجمة للأجزاء من 6 إلى 9 منه إلى اللغة الإنجليزية يمكن الاطلاع عليها في الموقع الآتي:

http://www.tadabbur-i-quran.org/text-of-tadabbur-i-quran/

انسجام الخطاب القرآنيّ، على نظريّة أستاذه عبد الحميد الفراهي (1863-1930) حول «نظام القرآن»[1]، الّتي طوّر فيها مفهوم المناسبة لكي يتناول سُوَراً بأكملها. ونعرض لهذه النّظريّة على نحو أكثر تفصيلاً ضمن الفصل الّذي نخصّصه لمفهوم المناسبة[2]. كما قدّمت الباحثة جهود بعض المستشرقين في هذا المجال، ولا سيّما مقدّمة ريتشارد بيل (Richard Bell) (1876-1952) للقرآن الكريم[3]، وقد رأى، نظراً لما واجهه من صعوبات في ترجمة القرآن الكريم ناجمة، في رأيه، عن افتقار القرآن إلى الانسجام، أنّ من قاموا على جمع القرآن الكريم تصرّفوا في ترتيب الآيات على نحو أفقد النّص انسجامه؛ ولذلك عمد إلى إعادة ترتيب الآيات القرآنيّة وفق ما يراه التّرتيب التاريخيّ الصّحيح لها، مستأنساً في كلّ سورة بما يعتقد أنّه موضوع تلك السّورة، حتّى يتلافى الثّغرات الموجودة في النّص، فيستعيد بذلك انسجامه الأصليّ المفترض (Salwa El-Awa, 2006: 18).

وتنكّباً لما تتّسم به المقاربات السّابقة من نقص، ارتأت العوّا الاعتماد على نظريّتين في لسانيّات النّصّ، في رأيها، هما: نظريّة المناسبة لسبربر وولسون ونظريّة الانسجام. وقد خصّصت الفصل الثّاني من بحثها لعرض تينك

(1) انظر تفسيره الموسوم بـ (تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان)، نيودلهي، الدائرة الحميدية. 2008. قام بجمعه ونشره تلميذاه أختر أحسن وأمين أحسن الإصلاحيّان بعد وفاته. وانظر على نحو خاصّ ديباجة التّفسير حيث بسط الفراهي نظريته في نظام القرآن. ص15- 81.

(2) انظر عرضاً ضافياً لنظرية نظام القرآن لدى الفراهي وتلميذه إصلاحي ضمن:
Mustansir Mir, 1986, Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an, Washington: American Trust Publications.

(3) هي في الأصل مقدّمة لترجمة بيل للقرآن نُشرت بعد وفاته سنة 1953 تحت عنوان: مدخل إلى القرآن (Introduction to the Qur'an)، ثمّ قام مونتغمري واط (William Montgomery Watt) بمراجعتها ونشرها ثانية سنة 1970. يمكن الاطّلاع على الطّبعة الأخيرة من الكتاب على الموقع: URL: http://www.truthnet.org/islam/Watt [تمّت المعاينة بتاريخ: 30/ 8/ 2014].

النّظريّتين. ثمّ قامت بتطبيق الإطار النّظري الذي نحتته من نظريّتي المناسبة والاتّساق على سورتين من سور القرآن هما سورة الأحزاب الّتي خصّتها بالفصل الثّالث من عملها، وسورة القيامة الّتي خصّتها بالفصل الرّابع منه.

ويبرز في تقديم الباحثة لمفهوم الانسجام، بالاعتماد على هالّيداي وحسن، أنها لا تقيم فرقاً بين الاتّساق والانسجام. فقد ميّزت ضمن العلاقات بين الجمل بين علاقات الانسجام (وهي في نظرها علاقات لسانيّة محضة) وبين علاقات المناسبة (Relevance) وهي علاقات بين افتراضات (Assumptions) وهي وحدات معلومات أو أفكار بحسب أصحاب نظريّة المناسبة (Salwa El-Awa, 2006: 26). وهنا يظهر أنها خالية الذّهن ممّا طرأ على دراسات الانسجام بعد هالّيداي وحسن من تطوّر في مفهوم الانسجام جعله يتّسع لتلك الافتراضات والأفكار؛ بل جعله نوعاً من العلاقات التّصوريّة الّتي تستند إلى تجربة الإنسان في العالم، وما يرشح عن تلك التّجربة من معارف مخزّنة في الذّاكرة البشريّة على نحو منظّم تنظيماً ذهنيّاً خاصّاً. وبذلك يكون للانسجام بعد عرفانيّ يضاهي ما سعت نظريّة المناسبة إلى تأسيسه، إذ يُقدّمها أصحابُها على أنها نظريّة عرفانيّة في وصف آليّات الفهم البشريّ.

خلاصة القول أنّ الباحثة سعت إلى الجمع بين مقاربتين تُعدّان عند أغلب الدّارسين على طرفي نقيض. فصاحبا نظريّة المناسبة لا يُخفيان رفضهما المطلق لكل مقاربة للخطاب تقوم على الانسجام، ويريان أن مفهوم المناسبة هو البديل لمفهوم الانسجام الّذي عجزت المقاربات القائمة عليه عن تقديم تفسير مقنع للعلاقات بين أجزاء الخطاب ولعمليّة الاستدلال على تلك العلاقات بين المتخاطبين. ونعود في الفصل الثّاني من هذا البحث لتفصيل القول في هذه المفاهيم، وبيان الفروق بينها.

ونشير كذلك إلى بحث صدر حديثاً لريم الهمّامي يحمل عنوان (**الاقتضاء وانسجام الخطاب**). وقد تناولت فيه الانسجام من زاوية ضيّقة جدّاً هي زاوية

الاقتضاء، واقتصرت فيه على المولّدات النّحويّة للاقتضاء. فاختزلت كلّ علاقات الانسجام في الخطاب في علاقة واحدة هي علاقة الاقتضاء. واختزلت كلّ أنواع المقتضيات في المقتضيات النّحويّة. وعموماً إنّ بحث الهمّامي هو بحث في الاقتضاء من منظور نحويّ أكثر من كونه بحثاً في الانسجام من منظور تداوليّ. وقد أشار عبد الله صولة إلى هذا المعنى في تقديمه للكتاب في سياق المقارنة بين مشروع الهمّامي ومشروع داك، فرأى أنّ مشروع فان داك «يبدأ نحويّاً (...) وينتهي دلاليّاً تداوليّاً، في حين يبدأ مقترح الهمّامي دلاليّاً وتداوليّاً وينتهي نحويّاً». (صولة ضمن الهمّامي، 2013: 11). ونحن نحرص في هذا البحث، خلافاً للهمّامي، على السّير في الاتّجاه نفسه الّذي سار فيه داك؛ إذ إنّنا نغلّب فيه المقاربة التّداوليّة العرفانيّة للانسجام على جانب المقاربة النّحويّة التي لا تخرج في الغالب عن أفق مفهوم الاتّساق وإن اتّسمت بالانسجام.

ونشير أخيراً إلى عمل حاول فيه صاحبه أن يستثمر مقاربات لسانيّات النّص في تحليل السّور المكية، هو بحث صبحي إبراهيم الفقّي (2000) الموسوم بـ (**علم اللّغة النّصّيّ بين النّظريّة والتّطبيق: دراسة تطبيقيّة على السّور المكية**). وقد أقام الباحث عمله على مفهوم الاتّساق (Cohesion) الذي يُترجمه، في إثر سعد مصلوح، بالتّماسك في مقابل الانسجام (Coherence)، الذي يترجمه بالحبك (سعد مصلوح، 1991: 154؛ صبحي إبراهيم الفقي، 2000: 94) فقد خصّص لكلّ وجه من وجوه الاتّساق التي ذكرها هالّيداي وحسن باباً في عمله، وأدرج ضمنها باباً خصّصه لمفهوم المناسبة، وعدّها مظهراً من مظاهر التّماسك (أي الاتّساق). ويتبيّن من المقاربات المعتمدة عنده أنّ أغلبها متّجه إلى مفهوم الاتّساق، وهو ما نختلف فيه مع الباحث؛ إذ إنّنا نرى أنّ مفهوم المناسبة أقرب إلى الانسجام منه إلى مفهوم الاتّساق. فما يوافق مصطلح الاتّساق عند القدامى هو مفهوم «التّناسق» كما في كلامهم عن تناسق الضّمائر مثلاً.

أمّا علم المناسبات فقد أُلّفت فيه عدّة بحوث يغلب عليها عدم الإلمام بالخلفيّات الغربيّة لمناهج لسانيّات النّصّ وتحليل الخطاب. ويمكن أن نذكر من هذه البحوث بحثاً يحمل عنوان «المناسبة في القرآن» لمصطفى شعبان عبد الحميد (2007) لم يتجاوز فيه الباحث مستوى اللّفظ المفرد إلى مستوى العلاقات بين الجمل في الخطاب القرآنيّ. ولعل أهمّ هذه البحوث حول المناسبة أطروحة أحمد أبو زيد (1992) عن (**التّناسب البياني في القرآن**)[1]. ويبدو من المراجع المعتمدة فيه أنّ صاحبه غير مطّلع على المنجز الغربيّ في مجال تحليل الخطاب وانسجامه، وهذا شأن أغلب البحوث المعاصرة التي اطّلعنا عليها في موضوع المناسبة؛ إذ يندر أن تجد بحثاً يجمع بين الإلمام بالمقاربات الغربية للانسجام والمنجز في علم المناسبات عند القدامى. وقد مثّل هذا الأمر صعوبة أساسيّة من الصّعوبات الّتي واجهتنا في هذا البحث الّذي حاولنا فيه أن نجمع بين المنجزين العربي القديم والغربي الحديث في تناول ظاهرة الانسجام. ويأتي على رأس هذه الصّعوبات اتّساع دائرة المصادر والمراجع، وتقاطع عدد كبير من التخصّصات في تناول مسألة الانسجام قديماً وحديثاً. فقد حَمَلَنا درس المناسبة في القديم على الخوض في عدّة علوم تتّصل بمفهوم المناسبة من قبيل النّحو والبلاغة والمنطق وأصول الفقه وعلوم القرآن والتّفسير، وكذلك حملنا درس الانسجام على محاولة الإلمام بمقارباته المتنوّعة بما في ذلك المقاربات اللّسانيّة والتّداوليّة والنّفسية والاجتماعية؛ بل إنّنا وجدنا أنفسنا محمولين أحياناً على الخوض في بعض المجالات الحاسوبيّة من قبيل الذكاء الاصطناعي. هذا فضلاً عن بعض المباحث في المنطق الحديث وفلسفة اللّغة. ولم يكن للباحث خيار في ذلك طالما أنّه ألزم نفسه بمنهج تحليل الخطاب، وهو فنّ متعدّد الاختصاصات كما ألمحنا.

(1) هذا العمل في الأصل أطروحة دكتوراه دولة، نُوقشت في جامعة محمد الخامس في الرباط سنة 1990، وصدرت عن منشورات كلية الآداب في الرّباط سنة 1992.

ولا نغفل هنا عن الإشارة إلى ما يتطلّبه التّعامل مع تلك المراجع الأعجمية من مكابدة مشاقّ التّرجمة، ولا سيّما ترجمة مصطلحات لم يتوفّر بعدُ المقابلُ العربيّ لها، نظراً إلى جدّة هذا المبحث في الأدبيات العربيّة، فكان الباحث ملزماً بأن ينحت المصطلحات المناسبة لتلك المفاهيم في اللّغة العربيّة، وفي أدنى الحالات بالتّرجيح بين المقترحات المتعدّدة في ترجمة المصطلح الواحد ضمن مجال يشهد نوعاً من الفوضى الاصطلاحيّة لا في الدّراسات العربيّة فحسب؛ بل في الدّراسات الغربيّة نفسها.

ولعلّ أبرز الصعوبات المتّصلة مباشرة بموضوع هذا البحث أنّ الباحث ألزم فيه نفسه باستخراج القواعد المعتمدة لدى علماء المناسبات في تحليل الخطاب، كما ألزم نفسه بتخليص المعطيات الّتي تكشف نمط التّفكير النّصّي من غيرها من المعطيات في ضوء ما استقرّ لديه من فهم لنظريّات الانسجام المعاصرة. وهو ما يجعل مهمّته متعدّدة المستويات؛ فهو من ناحية ملزم بتحليل الخطاب القرآنيّ الّذي هو موضوع علم المناسبات، وهو ملزم، في الوقت نفسه، بتقويم التّحليل الّذي يُقدّمه عالم المناسبات لذلك الخطاب.

فما يقوم به الباحث هو نوع من تحليل التّحليل؛ أي هو تحليل من درجة ثانية يقوم به الباحث لخطاب علماء المناسبات، يهدف إلى الوقوف على المبادئ الّتي تحكم تحليلاً من الدرجة الأولى هو تحليل عالم المناسبات للخطاب القرآنيّ. وهو أمر على درجة من التّعقيد عندما يكون الباحث حريصاً على الالتزام بشروط الموضوعيّة في عمله، حتّى لا يختلط تحليله الخاصّ بتحليل علماء المناسبة، وحتّى لا يقوم بإسقاط معارفه المعاصرة بصفة آليّة على نظريّة المناسبة القديمة.

ولقد ارتأينا لتذليل الصّعوبات السّابقة أن نعقد في بداية البحث باباً نظريّاً نخصصه لمحاصرة المجال الّذي يتقاطع فيه مفهوما المناسبة والانسجام، والوقوف من ثمّة على مقاربات الانسجام الأكثر ملاءمة للكشف عن معالم نظريّة الانسجام الكامنة خلف ممارسة تحليل الخطاب عند علماء المناسبات.

(الباب الأول) فكان أن خصّصنا فصلين حاولنا أن نحدّد فيهما مفهومي المناسبة (الفصل الأول) والانسجام (الفصل الثاني). وقد حاولنا أن نتناول كلّاً من المفهومين من منظور لا يفارق المفهوم الثاني. وقد وقفنا في هذا الباب على أنّ مفهوم المناسبة بين الآيات لا يختلف في جوهره عن مفهوم الانسجام العلاقيّ في تحليل الخطاب، فعلم المناسبات يبحث في العلاقات بين أجزاء القرآن مثلما تبحث مقاربات الانسجام العلاقيّ في العلاقات بين أجزاء الخطاب. وهو ما يتطلّب البحث في وجوه تجزئة الخطاب بين علم المناسبات ونظريات تحليل الخطاب. فكان أن خصّصنا (الباب الثّاني) من هذا العمل لتجزئة الخطاب القرآنيّ، وتساءلنا عن وجه المقاربة بين مفهوم «الآية» القرآنيّ المعتمد في تجزئة الخطاب عند علماء المناسبات ومفهوم الجملة اللّسانيّ المعتمد في تحليل الخطاب (الفصل الأوّل من الباب الثّاني). ثمّ تناولنا بعد ذلك دور أنواع من الجمل ركّز عليها علماء المناسبات أكثر من غيرها في تجزئة الخطاب القرآنيّ من قبيل الجملة الاستئنافية (الفصل الثاني من الباب الثاني) والجملة الاعتراضية (الفصل الثالث من الباب الثاني). ولم نغفل في هذا الباب عن تناول المستويات الكلية الّتي تنتظم الخطاب القرآنيّ؛ ذلك أننا لمسنا لدى بعض المفسرين نوعاً من الوعي بما يطلق عليه المعاصرون الأبنية الكلية للخطاب. وهو ما دعانا إلى تخصيص فصل لدراسة ظاهرة الاعتراض في مستوى الأبنية الكليّة (الفصل الرّابع من الباب الثّاني).

ولمّا كانت أجزاء الخطاب تتعالق فيما بينها بالاعتماد على روابط أو واسمات للعلاقات تقوم بالوصل بين أجزاء الخطاب، فقد عقدنا باباً لدراسة دور الروابط في انسجام الخطاب القرآني (الباب الثالث). وتبيّن لنا في هذا الباب أنّ مقاربة علماء المناسبات للروابط تقوم على نظريّة الفصل والوصل النّحويّة البلاغية، وذلك ما دعانا إلى أن نعقد فصلاً لبيان منزلة الرّوابط من هذه النّظريّة؛ لأنّها تمثّل الخلفيّة المعتمدة في تحليل دور الرّوابط في انسجام الخطاب القرآنيّ عند علماء المناسبات (الفصل الأوّل من الباب الثّالث). ثم

عقدنا بعد ذلك فصلاً لدراسة وجوه توظيف هذه النّظريّة النّحويّة في تحليل علاقات الانسجام (الفصل الثّاني من الباب الثّالث). وقد تبيّن لنا أنّ علماء المناسبة لم يتقيّدوا بنظرية الفصل والوصل على نحو مطلق، ذلك أنّ تحليلهم للرّوابط كان يجنح، في أحيان كثيرة، إلى العدول عن هذه النّظريّة وخرقها. وهو ما دعانا إلى بيان حدود الاعتماد على النّظريّة النّحويّة والبلاغية، ووجوه العدول عنها إلى آفاق أرحب أملاها واقع الخطاب القرآنيّ (الفصل الثّالث من الباب الثّالث). وقد أدّى بنا البحث في وظيفة الرّوابط إلى أنها ليست مجرّد شفرة تحدّد علاقات الانسجام، بل إنّ علاقات الانسجام هي التي تحدّد دور تلك الرّوابط باعتبارها تمثّل نوعاً من التّعليمات ترشد السّامع إلى كيفيّة تمثّل الخطاب تمثّلاً منسجماً. وهو ما دعانا إلى أن نعقد باباً نتناول فيه علاقات الانسجام في الخطاب القرآني (الباب الرابع). وقد خصّصنا ضمنه فصلاً لتقديم المقاربات المختلفة لعلاقات الانسجام في دراسات تحليل الخطاب (الفصل الأول من الباب الرابع). وقد ارتأينا أنّ التّصنيفات الغربية لهذه العلاقات تشكو من نقص يمكن تلافيه بالاعتماد على النّظريّة البلاغية العربيّة. وهو ما دعانا إلى تقديم منوال لعلاقات الانسجام قمنا فيه بتصنيف العلاقات إلى علاقات بيانيّة (الفصل الثّاني من الباب الرّابع) وعلاقات سببيّة (الفصل الثّالث من الباب الرّابع) وعلاقات جمعيّة (الفصل الرّابع من الباب الرّابع).

وبذلك نكون اقترحنا تصنيفاً يستفيد، في الوقت نفسه، من معطيات النّظريّة البيانيّة العربيّة ومن المقترحات الغربية في هذا المجال، ويسدّ الثّغرات الموجودة في كلّ منهما.

ثمّ أنهينا البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ النّتائج والخلاصات الّتي توصّلنا إليها.

* * *

الباب الأول

المناسبة والانسجام

مقدّمة الباب الأول

ليس هذا الباب باباً نظريّاً تقليديّاً بأتمّ معنى الكلمة، فهو باب ألجأت الحاجة إليه بعد أن ضاقت به مقدمة البحث لطوله. ونقدّم فيه مفهومي المناسبة والانسجام تقديماً لا يستفرغ القول في جوانبهما النّظريّة، وإن أوهم المنهج المعتمد في الفصول بذلك. فقصارى همّنا في هذا الباب أن نُؤسّس لمشروعيّة التّقريب بين مفهومي المناسبة والانسجام في هذا البحث جملة، وذلك بالوقوف على نقاط التّقاطع والالتقاء بين المفهومين، فكان عنوان هذا الباب: المناسبة والانسجام مناسباً لغرضنا منه، ذلك أنّنا نقدّم فيه كلّاً من المفهومين تقديماً لا يغادر الآخر. وقد أدّى بنا ذلك إلى حصر موضوع عملنا في هذا البحث في مجالٍ محدّدٍ من مجالات إجراء هذا المفهوم هو المعروف بعلم المناسبات بين الآيات والسّور دون غيره من المجالات. وكذلك نقدّم مفهوم الانسجام وعيننا على المناسبة بين الآيات، فنسعى إلى بيان الوجوه التي يمكن أن تُفيد في تحيين مفهوم المناسبة القديم في الوقت نفسه الّذي نحاول فيه أن نحاصر مفهوم الانسجام الّذي اتّسعت مجالات تطبيقه حتى نظفر منه بما يلائم مفهوم المناسبة. وقد عثرنا على ضالّتنا في نوع محدّد من أنواع الانسجام يُعرف بالانسجام العلاقي. فهو يهتم بالعلاقات بين مكونات الخطاب اهتمام علماء المناسبة بالعلاقات بين الآيات مع اختلاف المنطلقات والمآلات في كل من العلمين؛ علم المناسبات وعلم تحليل الخطاب.

الفصل الأول

مفهوم المناسبة والنظريّة اللغويّة عند العرب

0- مقدمة:

نتناول في هذا الفصل مفهوم المناسبة، ونسعى في القسم الأوّل منه إلى الإلمام بخلفيّات هذا المفهوم اللغويّة والأصوليّة، والعلوم الّتي استعملته وهي: علوم الأصوات والصرف والتركيب والإعراب والبلاغة والأصول، لنخلص في ما بعد إلى مفهوم المناسبة بين الآيات والعلوم الّتي ارتبطت به، سواء منها تلك الّتي جعلت منه موضوعاً لها أم تلك الّتي اكتفت بالاعتماد عليه باعتباره أداة إجرائية في تحليل الخطاب. ثمّ نرصد بعد ذلك مآلات هذا المفهوم في العصور المتأخرة والآفاق التي فتحها باتجاه البحث في نظام الخطاب القرآنيّ والوقوف على مقومات النمط النّصي لهذا الخطاب.

1- خلفيات مفهوم المناسبة:

1-1- الجذور اللغويّة لمفهوم المناسبة:

أصل «المناسبة» في اللّغة من «النّسب»؛ أي القرابة. يقول الخليل بن أحمد (ت 170هـ) «النَّسَبُ في القرابات، فلانٌ نَسيبي وهؤلاءِ أنسبائي» (كتاب العين، 7: 271). ويقول ابن منظور (ت 711هـ): «النَّسَبُ: نَسَبُ

القَراباتِ، وهو واحدُ الأَنْسابِ» (لسان العرب، 1: 755). والمناسبة من ناسب الّذي يفيد بمبناه معنى المشاركة. يقول ابن منظور: «ناسَبَه: شَرِكَه في نَسَبِه» (لسان العرب، 1: 756). يقول الجرجاني: «وفَاعَلَ لنسبةِ أصلهِ إلى أحدِ الأمرينِ متعلّقاً بالآخَرِ للمشاركةِ صريحاً، فيجيءُ العكسُ ضِمْناً، نحو ضَارَبْتُهُ وشَارَكْتُهُ، ومِنْ ثَمَّ جاءَ غيرُ المتعدي متعدياً، نحو: كَارَمْتُهُ، وشَاعَرْتُهُ». (المفتاح في الصّرف، 49)، فصيغة فاعل تفيد المشاركة، وهي تفيد تبادل الأدوار بين الفاعل والمفعول، ففعل «ضارب» في قولنا «ضارَب زيدٌ عمراً» مثلاً يفيد أنّ كلّاً من زيد وعمرو هو، في الوقت ذاته، فاعل ومفعول به. يقول الإستراباذي (ت 686هـ) في (**شرح الكافية**): «ما يدلّ على حدثين فصاعداً يصلح كل منهما للعمل، على ضربين: أحدهما: ما يدلّ على حدثين يقعان معاً، ويتعلّق كلّ واحد منهما بمُحْدِث الآخر، نحو: «تضارب زيد وعمرو»، و«ضارب زيد عمراً»، فإنّ ضرب كلّ واحد منهما تعلّق بالآخر، أو يقعان معاً، ويتعلّق كلاهما بشيء واحد، نحو: «تنازعنا الحديث»، ومثل هذه العوامل لا يتميّز منصوب أحد جزأيها عن منصوب الآخر، مفعولاً به (...) وثانيهما: ما يدل على حدثين، يجوز تعلّق كلّ منهما بغير مُحْدِث الآخر وبغير ما تعلّق به الآخر، ووقوعه في وقت آخر، ومكان آخر، وعلى حال أخرى، وذلك: أفعل التّفضيل» (شرح الرضي على الكافية، 2: 35). ويظهر من هذا القول أن صيغتي فاعَل وتفاعَل تشتركان في الدّلالة على المشاركة.

وإذا طبقنا ما سبق على لفظ «المناسبة» تبيّن لنا أنّه يفيد المشاركة في النسبة بين أمرين، وأنّه ليس أحدهما بأولى في الانتساب إلى الآخر من الثاني. وهذه المشاركة يصحبها معنى المقابلة بين الأمرين المتناسبين، وهو ما يُستفاد من قول الجرجاني السّابق؛ إذ أشار إلى دلالة صيغة المفاعلة على المقابلة تضمّناً. ويذهب بعض اللّغويّين إلى أنّ المناسبة تفيد معنى المشاكلة مجازاً. يقول الزّبيدي: «ومن المَجَاز: المُناسَبةُ: المُشَاكَلَةُ، يقالُ: بين

الشَّيْئَين مُنَاسَبَةٌ وتَنَاسُبٌ: أَي مُشَاكَلَةٌ وتَشَاكُلٌ. وكذا قولهم: لا نِسْبَةَ بينَهمَا، وبينهما نِسْبَةٌ قَرِيبةٌ» (تاج العروس، 4: 265).

وخلاصة هذه المباحث اللّغويّة أنّ لفظ المناسبة مهيّأٌ لغويّاً، من جهة الحروف الأصول، للدّلالة على نسبة، هي علاقة قرابة بين أمرين، وهو مهيّأ ببنيته الصّرفيّة للدّلالة على المشاركة والمقابلة بين الفاعليّة والمفعوليّة، وهو مهيّأ، بحكم الاستعمال المجازي، للدلالة على معنى المشاكلة.

1-2- مصطلح المناسبة عابراً لمجالات متنوعة:

يلاحظ الباحث في مفهوم المناسبة أنّه عابر لمجالات متعدّدة، وأنّ استعمال مصطلح المناسبة ضمن العلوم الّتي وُجد فيها يدور على المعاني اللّغويّة للفظ المناسبة مجتمعة أو متفرّقة. من ذلك أنّ المناسبة عند المتكلّمين والحكماء «هي الاتحاد في النّسبة، وتسمّى تناسباً أيضاً، كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوّة بكر» (كشاف اصطلاحات الفنون، 2: 1646). فمفهوم المناسبة في علم الكلام مبني على معنى المشاركة.

والمناسبة، في ما ينقله الزّركشي عن علماء أصول الفقه، هي «الوصف المقارب للحكم؛ لأنّه إذا حصلت مقاربته له ظنّ عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35). وقد عبّر الرّازي عن هذا المعنى على نحو أكثر وضوحاً في مواضع عدّة من تفسيره. يقول: «ثبت في أصول الفقه أنّ ترتيب الحكم على الوصف مشعرٌ بكون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم» (مفاتيح الغيب، 4: 17). فالمناسبة عند الأصوليّين هي طريق من الطّرق المؤدّية إلى بيان العلّة في باب القياس (المحصول في علم الأصول: 5: 157-198)[1]؛ ذلك أنّهم يرون في المناسبة بين الوصف

---

(1) طرق إثبات العلة عند الأصوليين هي: النّصّ، والإجماع، والاستنباط. ويأتي تحت الاستنباط: الإيماء، والمناسبة، والدّوران، والسّبر، والتّقسيم، والشّبه، والطّرد، وتنقيح المناط. (انظر الجزء الخامس من كتاب المحصول للرّازي، حيث خصّص =

والحكم دليلاً على علّة الحكم. مثال ذلك تعليل تحريم الخمر بإذهاب العقل مثلاً في قول الرّسول ﷺ: «كلّ مسكر حرام» (صحيح البخاري: 5: 204-205). فإنّه يُفهم منه أنّ تحريم الخمر يهدف إلى تجنّب مفسدة تتمثّل في الإسكار، وإلى تحقيقِ مصلحة تتمثّل في الحفاظ على العقل الّذي هو إحدى الكليّات الخمس في أصول الفقه[1]. فالحكم هو التّحريم، والوصف هو الإسكار، والمناسبة بين التحريم والإسكار مناسبة بين الوصف والحكم ترجع إلى تحقيق المصالح التي يقرّها العقل.

يقول الغزالي (ت 505هـ): «المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم. مثاله قولنا: حرّمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب، لا كقولنا حرّمت لأنها تقذف بالزّبد، أو لأنها تحفظ في الدّنّ؛ فإنّ ذلك لا يناسب» (المستصفى في علم الأصول، 2: 306). ولذلك ذهب القاضي أبو زيد الدبّوسي (430هـ) إلى أنّ «المناسب ما لو عرض على العقول تلقّته بالقبول» (نقلاً عن: تحقيق

= القسم الثّاني من أقسام الكلام في القياس لمسالك التعليل (5: 125-234)، ويُنظر خصوصاً الباب الأول من هذا القسم المخصّص للطّرق الدالّة على علّيّة الوصف (5: 137-234)، وقد جعلها الرّازي عشرة هي: النّصّ والإيماء والمناسبة والمؤثّر والشّبه والدّوران والسّبر والتّقسيم والطّرد وتنقيح المناط، بالإضافة إلى بعض الطرق الأخرى التي عدّها ضعيفة (5: 191).

(1) الكليات الخمس أو الضروريات الخمس هي المقاصد المعتبرة في التشريع عند الأصوليّين لارتباطها بتحقيق مصالح العباد. والمصلحة يُشترط فيها لكي يقع اعتبارها أن تكون «ضرورية قطعية كلية، فإن فات أحد هذه الثلاثة لم يعتبر، والمراد بالضروريّة ما يكون من الضروريّات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها. والكليّة لفائدة تعمّ جميع المسلمين احترازاً عن المصلحة الجزئيّة لبعض النّاس أو في حالة مخصوصة». (البحر المحيط في أصول الفقه، 4: 380). يقول الشّاطبي: «فقد اتّفقت الأمة -بل سائر الملل- على أنّ الشريعة وُضعت للمحافظة على الضّروريّات الخمس، وهي: الدّين، والنّفس، والنّسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمّة كالضّروري». (الموافقات، 1: 31).

المناسبة والملاءمة والتّأثير، 343). وهو ما أورده الزّركشي بلفظ قريب غير معزوّ إلى صاحبه. يقول: «المناسبة أمر معقول إذا عُرض على العقول تلقّته بالقبول» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35). فإذا ثبت من طريق المناسبة أن علّة تحريم الخمر هي الإسكار جاز، قياساً على ذلك، عند الأصوليّين، تحريمُ كلّ مسكر حتى وإن لم يكن خمراً.

وقد يبدو هذا المبحث بعيداً عن مجال المناسبات بين الآي، ولكنّه في الواقع جزء لا يتجزأ منه؛ إذ إنّ المناسبة بين الوصف والحكم كثيراً ما تتأسس على مناسبة بين جملتين متعاقبتين تتضمّن إحداهما الوصف، وتتضمن ثانيتهما الحكم المترتّب على ذلك الوصف. وهو ما دفع الزّركشي في نظرنا إلى اعتماد التّعريف الأصولي للمناسبة في قوله السّابق في سياق تعريف المناسبة بين الآي؛ ذلك أنه لا توجد حدود صارمة بين مختلف العلوم الإسلامية خاصّة إذا كان المفهوم نفسه يستعاد في المجالات المختلفة.

ومفهوم المناسبة في أصول الفقه يكاد يكون مماثلاً لنظيره في أصول النّحو، وهو علم يبدو أنّه بني على منوال أصول الفقه. فمباحث صحّة النّصوص وضعفها في أصول الفقه تقابلها مباحث صحّة الرّواية في اللّغة وقابليّتها لأن يُعتمد عليها في استنباط الأحكام النّحويّة. ومبحث الإجماع الفقهي عند الأصوليّين يقابله مبحث إجماع اللغويّين. ومبحث القياس الفقهي يقابله مبحث القياس اللغوي. ومبحث التّعليل الفقهي يقابله مبحث التّعليل النّحوي.

ومثلما أنّ المناسبة مسلكٌ من مسالك استنباط العلّة في القياس الفقهي نجد أنّ المناسبة أو الإخالة في أصول النّحو هي مسلك من مسالك بيان العلة النّحويّة، فقد ذكر السّيوطي المناسبة على أنها المسلك الخامس[1] من

(1) مسالك العلة في أصول النّحو ثمانية هي: الإجماع، والنصّ، والإيماء، والسّبر والتقسيم، والمناسبة، والشّبه، والطّرد، وإلغاء الفارق (الاقتراح: 310- 331).

مسالك العلّة. يقول: «المناسبة وتسمى الإخالة أيضاً؛ لأن بها يخال أي يظنّ أن الوصف علة، ويسمّى قياسها قياس علّة، وهو أن يُحمل الفرع على الأصل بالعلة الّتي علق عليها الحكم في الأصل، كحمل ما لم يُسمّ فاعله على الفاعل في الرّفع بعلّة الإسناد، وحمل المضارع على الاسم في الإعراب بعلة اعتوار المعاني عليه» (الاقتراح في أصول النّحو، 323).

فيظهر مما سبق أنّ مفهوم المناسبة مفهوم عابر لعدد من العلوم اللّغويّة وغير اللّغويّة، ولكنّه في العلوم اللّغويّة يبدو عابراً لكلّ فروعها بما يجعله مهيّأ لأن تبنى عليه نظريّة لغوية متكاملة تشتمل على كلّ تلك الفروع، ابتداء من علم الأصوات، ومروراً بالاشتقاق والتصريف والإعراب، ووصولاً إلى البلاغة بفروعها.

2- مفهوم المناسبة عابراً لمجالات البحث اللغوي:

2-1- مفهوم المناسبة في العلوم النّحويّة:

2-1-1- المناسبة في علم الأصوات:

يمثّل مفهوم المناسبة أداة مهمّة في تعليل عدد من التّغييرات الصّوتيّة بالجوار الصوتيّ، وهو ما يمكن أن يمثّل مبحثاً قائماً بذاته. ونكتفي في هذا السّياق بالإشارة إلى تعليل النّحاة لبعض التّغييرات الصّوتيّة بمناسبة حركة من الحركات. فالإمالة عند ابن الحاجب (ت 646هـ) مثلاً: «أن يُنحى بالفتحة نحو الكسرة وسببها قصد المناسبة لكسرة أو ياء» (الشّافية في علم التصريف، 83)، وهنا نفهم أنّ المناسبة بين الفتحة والكسرة هي المولّد لظاهرة الإمالة الصّوتيّة، ومن أمثلتها كلمة «هار» في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [التوبة: 109] ففتحة الهاء تنحو إلى كسرة الراء بعدها فتتولد الإمالة، وهي صوت بين الفتحة والكسرة يكون نتيجة للتّعامل بينهما.

وإذا تجاوزنا الأصوات إلى المعاني تبينّا نوعاً آخر من أنواع المناسبة يتمثّل في المناسبة بين الأصوات المكوّنة للكلمة ومعناها، وهو ما أشار إليه ابن جنّي (392هـ) والسّيوطي وغيرهما في مبحث مناسبة الألفاظ للمعاني في معجم اللّغة العربيّة.

2-1-2- المناسبة في المعجم:

عقد السّيوطي فصلاً في كتابه (**المزهر**) لمناسبة الألفاظ للمعاني (المزهر في علوم اللّغة وأنواعها: 1: 40-46) محتواه منقول في أغلبه من ابن جنّي (انظر: باب في إمساس الألفاظ أشبَاهَ المعاني من كتاب الخصائص، 2: 152-168). وقد أرجع ابن جنّي بدوره هذا المبحث إلى الخليل (ت 170هـ) وسيبويه (ت 180هـ). يقول: «اعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقّته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحّتِه. قال الخليل: كأنّهم توهّموا في صوت الجُنْدُب استطالة ومدّاً فقالوا: «صَرَّ»، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: «صرصر». وقال سيبويه في المصادر الّتي جاءت على «الفَعَلان»: أنها تأتي للاضطراب والحركة نحو النَّقَزان والغليان والغثيان. فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال (الخصائص، 2: 152). والأمثلة المذكورة هنا تتعلّق بالمناسبة بين الأوزان الصّرفيّة والمعاني الّتي تفيدها تلك الأوزان، وذلك يرجع إلى «مساوقة الصّيغة للمعاني» كما يقول ابن جنّي (الخصائص، 2: 155).

ويمكن أن نتبيّن في الأمثلة الّتي أوردها ابن جنّي نوعين من المناسبة: مناسبة بين الصّيغ الصّرفيّة والمعاني ترجع إلى الاشتقاق، ومناسبة بين الحروف الأصول والمعاني الّتي تفيدها الألفاظ وترجع إلى المعجم. يقول ابن جني: «فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونَهْج مُتْلئِبّ عند عارفيه مأموم. وذلك أنّهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبَّر بها عنها فيعْدلونها بها ويحتذُونها عليها. وذلك أكثر ممّا نقدّره وأضعاف ما نستشعِره. من ذلك قولهم: خَضم

وقضم. فالخَضْم لأكل الرَّطْب كالبِطّيخ والقِثّاء وما كان نحوهما من المأكول الرّطْب. والقَضْم للصُّلْب اليابس نحو: قضِمتِ الدابَّة شعيرها ونحو ذلك. وفي الخبر: قد يُدْرَكُ الخَضْم بالقَضْم؛ أي قد يدرك الرخاء بالشدّة واللين بالشَّظَف. وعليه قول أبي الدرداء: يخضمون ونقضم والموعِد الله. فاختاروا الخاء لرخاوتها للرَّطْب والقافَ لصلابتها لليابس حَذْواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح، قال الله سبحانه: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾ [الرحمن: 66] فجعلوا الحاء -لرقّتها- للماء الضعيف، والخاءَ -لغِلَظها- لما هو أقوى منه. ومن ذلك القَدّ طُولاً، والقطّ عَرْضاً. وذلك أن الطّاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال. فجعلوا الطاء المناجِزة لقطع العَرْضِ، لقربه وسرعته، والدالَ المماطِلة لِما طال من الأثَر، وهو قطعه طولاً» (الخصائص، 2: 157-158). فهذا النّوع من المناسبة والمشاكلة هو ما يكون بين الخصائص الصوتيّة للحروف الأصول الّتي تتكوّن منها الألفاظ؛ وبين معاني تلك الألفاظ؛ لذلك رأيناه ممثّلاً للمستوى المعجمي من نظريّة المناسبة. وندرج المناسبة بين الصّيغ الصّرفيّة ومعانيها ضمن المستوى المتعلّق بالاشتقاق، ونرجئ الكلام فيه إلى المبحث الآتي.

ومن المهمّ أن ننبّه في هذا السّياق إلى نسبيّة النّتائج الّتي توصّل إليها ابن جنّي؛ ذلك أنّ القول بالمناسبة المطلقة بين الألفاظ والمعاني من شأنه أن يلزمنا بالقول بضرورة المطابقة بين اللّغات، وهو مبحث يؤدّي إلى الخوض في نظريات نشأة اللّغة، وقد خصّها ابن جنّي بفصل من كتابه عبّر فيه عن تقدير خاص لنظريّة المحاكاة[1]. وقد انتقد القدامى هذه النّظريّة قبل المعاصرين (المزهر، 1: 18)، ولا يزال الجدل دائراً إلى اليوم في هذا الشأن بين دعاة الرّمزيّة الصّوتية القائلين بوجود علاقة ضروريّة بين اللّفظ

(1) انظر: باب القول على أصل اللغة أإلهام هي أم اصطلاح؟ ضمن كتاب الخصائص (1: 40-47).

والمعنى (Toussaint, 1983) وبين دعاة الاعتباطيّة القائلين بأنّ العلاقة بين الدّال والمدلول هي علاقة اعتباطيّة، كما عبّر عن ذلك سوسير في دروسه (Saussure,1916, 1995: 100-101)[1] وليس هذا من صميم عملنا في هذا المبحث؛ بل إنّ جهدنا منصبّ فيه على بيان أهميّة مفهوم المناسبة في مختلف مستويات النّظريّة اللّغويّة بما في ذلك المستوى المعجميّ، وتكون المناسبة فيه بين اللّفظ والمعنى.

2-1-3- المناسبة في الاشتقاق:

يعرّف الجرجاني الاشتقاق بأنّه «نزع لفظ من آخر بشرط تناسبهما معنىً وتركيباً، وتغايرهما في الصّيغة بحرف أو بحركة، وأن يزيدَ المشتقُّ على المشتقّ منه بشيء» (المفتاح في الصرف، 62). وهذا التّعريف للاشتقاق يجعل من المناسبة شرطاً من شروط إجراء عمليّة الاشتقاق ذاتها. وقد اقتصر الجرجاني في تعريفه على الاشتقاق الصّغير، في حين يميّز بعض النّحاة بين ثلاثة أصناف من الاشتقاق هي الصّغير والكبير والأكبر[2]. وهم لا يختلفون في تعريف تلك الأنواع على شرط المناسبة بين المشتقّ والمشتقّ منه؛ فقد أورد الشّريف الجرجاني (ت 816هـ) تعريفاً لكلّ نوع من هذه الأنواع يدلّ على أنّ شرط المناسبة هو من المقوّمات المشتركة بينها، فالاشتقاق الصّغير هو «أن يكون بين اللّفظين تناسب في الحروف والتّركيب نحو ضرب من الضّرب» (التّعريفات، 44). وهو ما مرّ بنا عند عبد القاهر الجرجاني،

---

(1) انظر كذلك موقفاً رافضاً لمفهوم المناسبة بين اللّفظ والمعنى لدى إبراهيم أنيس (1978: 149).

(2) النّحاة مختلفون في هذه الأنواع، فمنهم من يُقرّ الأنواع الثلاثة، ومنهم من يُقرّ الصغير والكبير، ومنهم من لا يعترف إلا بالصغير، ومنهم من يرى أن كل الكلمات مشتقة، ومنهم من يرى أن من الكلم ما ليس مشتقاً. (انظر تفاصيل هذا الخلاف في همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسّيوطي، وقد اكتفى فيه بالتمييز بين نوعين من الاشتقاق أصغر وأكبر، 6: 230-231).

والاشتقاق الكبير هو «أن يكون بين اللّفظين تناسب في اللّفظ والمعنى دون التّرتيب نحو جبذ من الجذب» (التعريفات، 44)، والاشتقاق الأكبر هو «أن يكون بين اللّفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النّهق» (التعريفات، 44). وفي كلّ هذه التّعريفات يبدو شرط المناسبة شرطاً قارّاً.

ومن المهمّ أن نشير في هذا السّياق إلى جهود ابن جنّي في تأسيس نظريّتي الاشتقاق الكبير والأكبر[1]، وقد تناولنا في المبحث السّابق جهوده في باب المناسبة بين الألفاظ والمعاني، والجامع بين كل ذلك عنده هو أنّه ينطلق من نظريّة في اللّغة تتأسّس على مفهوم المحاكاة، تظهر تجلّياتها في الأبواب الّتي أحلنا عليها من كتاب (**الخصائص**). وقد رأينا أنّ المناسبة بين اللفظ والمعنى يمكن أن تتّصل بالعلاقة بين الحروف الأصول ومعانيها، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى المستوى المعجمي ومختلف مستويات الاشتقاق التي مرّت بنا، ويمكن أن تتّصل بالعلاقة بين الصّيغة الصّرفيّة والمعنى المرتبط بها. وهو ما رأينا بعض نماذجه لدى ابن جنّي في المبحث السّابق.

2-1-4- المناسبة في علم التّصريف:

يظهر مصطلح المناسبة في التّصريف مقترناً، في كثير من الأحيان، بالتّغييرات الصّرفيّة التي تطرأ على المشتقّات من الأصول المعتلّة. ويظهر أنّ القاعدة الّتي تتحكّم في هذه التّغييرات هي مناسبة الجوار الصّوتي، من ذلك مثلاً مفهوم «حركة المناسبة»، الذي ينهض بأدوار صرفيّة وإعرابيّة في التّعليل النّحوي. ونذكر في باب تصريف الاسم المنقوص تعليلهم استبدال الكسرة بالضمّة كما في جمع «قاض» على «قاضون» بحركة المناسبة، حيث يناسب

---

(1) انظر الباب الّذي عقده ابن جني للاشتقاق الأكبر ضمن كتاب الخصائص (2: 133-139) وهو يناسب الاشتقاق الكبير في مصطلح الشّريف الجرجاني خلافاً لابن جنّي الّذي يميّز بين نوعين من الاشتقاق فحسب هما الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر. وانظر كذلك: «باب في تصاقُب الألفاظ لتصاقُب المعاني» ضمن كتاب الخصائص (2: 145-151) وهو يتضمّن الأسس التي قامت عليها نظريّة الاشتقاق الأكبر.

واو الجمع ضمّ ما قبلها، فالضمّة هي الحركة المناسبة للواو. (همع الهوامع: 1: 154).

ويقوم النّحاة، ضمن أبواب تقدير الإعراب مثلاً، بتعليل تعذّر ظهور علامة الإعراب في أواخر الأسماء المضافة إلى ياء النسبة كما في «غلامي» باشتغال المحل بكسرة المناسبة، وهي الكسرة التي شغلت محلّ الضمّة لأنها مناسبة للياء. (شرح قطر الندى وبل الصدى، 56). وبذلك يكون لحركة المناسبة دور في التّصريف والإعراب معاً في تعليل بعض مظاهر العدول عن الأصل.

2-1-5- مفهوم المناسبة في الإعراب:

يظهر مفهوم المناسبة في الإعراب في مستويات متعدّدة من التّعليل، من ذلك أنهم يعلّلون حمل النّصب على الجرّ في نصب المثنّى وجمع المذكّر بالياء، وهي في الأصل علامة جرّ، بدلاً من حمله على الرفع في إعراب المثنى والجمع، بالمناسبة بين الياء والكسرة. فالأنباري (ت 577هـ) يعلّل هذا الحمل بقرب مخرج الفتحة من مخرج الكسرة وخفّتهما في مقابل ثقل الضمّة وبعد مخرجها، فوجه التّعليل عنده: «أنّ النّصب من أقصى الحلق والجرّ من وسط الفم والرّفع من الشّفتين، فكان النّصب إلى الجرّ أقرب من الرّفع؛ لأنّ أقصى الحلق أقرب إلى وسط الفم من الشّفتين. فلمّا أرادوا حمل النّصب على أحدهما كان حمله على الأقرب أولى من حمله على الأبعد، والجار أحقّ بصقبه. والّذي يدلّ على اعتبار هذه المناسبة بينهما: أنّهم لمّا حملوا النّصب على الجرّ في باب التّثنية والجمع، حملوا الجرّ على النّصب في باب ما لا ينصرف» (أسرار العربيّة، 66). وهو يشير بذلك إلى الممنوع من الصّرف الّذي يُجرّ بعلامة النّصب مثل قولنا «مررت بعمرَ»، فالفتحة هي علامة الجرّ هنا على الرغم من أنها في الأصل من علامات النّصب، وذلك للمناسبة بين الفتحة والكسرة.

ومن مظاهر توظيف مفهوم المناسبة في الإعراب كذلك تعليلُهم لجواز

إضافة الأفعال إلى أسماء الزّمان في مثل الآية الآتية في (1)، بالمناسبة بين الفعل والاسم الدالّ على الزّمان:

(1) ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119]:

يقول الأنباري: «وإنّما جاز ذلك [إضافة الفعل إلى الاسم] لأنّ المقصود بالإضافة إلى الفعل مصدره من حيث كان ذكر الفعل يقوم مقام ذكر مصدره. فالتّقدير فيه "هذا يومُ نفعِ الصّادقين صدقهم". وإنّما خصّوا أسماء الزّمان بهذه الإضافة لما بين الزّمان والفعل من المناسبة من حيث اتّفقا في كونهما عرَضين، وأنّ الزّمان حركات الفَلك كما أنّ الفعل حركة الفاعل» (الإنصاف في مسائل الخلاف، 1: 114-115).

ويستعمل النّحاة مفهوم المناسبة أيضاً في تعليل بناء الأسماء، من ذلك أنّ الزّمخشري يعرّف الاسم المبنيّ بالقول: «وهو الّذي سُكون آخره وحركته لا بعامل وسبب بنائه مناسبته ما لا تمكُّن له بوجه قريب أو بعيد» (شرح المفصل، 2: 285). وقد جاء في شرح ابن يعيش (ت 643هـ) أنّ «القياس في الأسماء أن تكون مُعربة (...) وما بُني منها فبالحمل على ما لا تمكّن له من الحروف والأفعال لضرب من المناسبة. فالمبنيّ من الأسماء هو الخارج من التمكّن إلى شبه الحروف، أو الأفعال» (شرح المفصل، 2: 286). ويفهم من هذا أنّ المناسبة تُفيد معنى المشابهة والمشاكلة، ذلك أنّ الاسم المبنيّ شبيه بالحروف والأفعال المبنيّة غير المتمكّنة في الإعراب.

ولا يسعنا في هذا الحيز أن نحصي كلّ مستويات توظيف مفهوم المناسبة في التّعليل النّحوي، ولكنّ اقتصارنا على ما ذُكر يعود إلى أنّنا ذكرناه من باب التّمثيل لا من باب الاستقصاء، وإلا فإنّ مبحث المناسبة في النّحو جدير بأن يُخَصَّ ببحث مستقلّ.

2-2- المناسبة في علوم البلاغة:

لمفهوم المناسبة حضور في علوم البلاغة لا يقلّ قيمة عن حضوره في علوم النّحو؛ فهو مفهوم يخترق كلّ علوم البلاغة بياناً وبديعاً ومعاني.

2-2-1- المناسبة في علم البيان:

من أهمّ ما يمكن أن يُذكر في هذا المجال اشتراط علماء البيان المناسبةَ بين المعنى الوضعي والمعنى المجازي، من ذلك أنّ السيّد الجرجاني عرّف المجاز بأنّه «اسمٌ لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، كتسمية الشّجاع أسداً (...) قوله [عالم البيان] لمناسبة بينهما احترز به عمّا استُعمل في غير ما وضع له لا لمناسبة، فإنّ ذلك لا يُسمّى مجازاً بل كان مرتجلاً أو خطأ. والمجاز إمّا مرسل أو استعارة؛ لأنّ العلاقة المصحّحة له إمّا أن تكون مشابهة المنقول إليه بالمنقول عنه في شيء، وإمّا أن تكون غيرها. فإن كان الأوّل يسمّى المجاز استعارة كلفظ الأسد إذا استعمل في الشّجاع، وإن كان الثّاني فيُسمّى مرسلاً كلفظ اليد إذا استعمل في النّعمة، كما يقال: جلّت أياديه عندي؛ أي كثرت نعمه لديّ» (التعريفات، 257).

ويتفرّع عن المناسبة بين المعنى الوضعي والمعنى المجازيّ اشتراطُهم المناسبة بين المستعار والمستعار له، والمناسبة بين المشبّه والمشبّه به، والمناسبة بين المكنّى به والمكنّى عنه. يقول عبد القاهر الجرجاني نقلاً عن القاضي الجرجاني (ت 392هـ): «ومِلاكُ الاستعارة: تقريب الشَّبه، ومناسبة المستعار للمستعار منه» (أسرار البلاغة، 346؛ الوساطة، 45).

ويقول ابن الأثير (ت 637هـ) في تعريف الكناية: «الكناية إنّما هي أن تراد الإشارة إلى معنى، فيوضع لفظ لمعنى آخر، ويكون ذلك اللّفظ مثالاً للمعنى الّذي أريدت الإشارة إليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَلِىَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [ص: 23] فإنّه أراد الإشارة إلى النّساء، فوضع لفظاً لمعنى آخر وهو النّعاج، ثمّ مثّل به النّساء، وهكذا يجري الحكم في جميع ما يأتي من الكنايات. لكنّ منها ما يتّضح التّمثيل فيه، وتكون الشبهيّة بين الكناية والمكنّى عنه شديدة المناسبة، ومنه ما يكون دون ذلك في الشبهيّة. وقد تأمّلت ذلك وحقّقت النّظر فيه فوجدت الكناية إذا وردت على طريق اللّفظ المركّب كانت شديدة المناسبة، واضحة الشبهيّة، وإذا وردت

على طريق اللّفظ المفرد لم تكن بتلك الدّرجة في قوّة المناسبة والمشابهة. ألا ترى إلى قولهم: «فلان نقيّ الثّوب» وقولهم «اللّمس كناية عن الجماع»، فإنّ نقاء الثّوب أشدّ مناسبة وأوضح شبهاً، لأنّا إذا قلنا نقاء الثوب من الدّنس كنزاهة العرض من العيوب اتّضحت المشابهة، ووجدت المناسبة بين الكناية والمكنّى عنه شديدة الملاءمة، وإذا قلنا اللّمس كالجماع لم يكن بتلك الدّرجة في قوّة المشابهة» (المثل السائر، 3: 59). وبصرف النّظر عن الاختلاف بين نوعي الكناية المشار إليهما في القول السّابق، فإن ما يهمنا هنا هو دور مفهوم المناسبة في نوعي الكناية كليهما، وابن الأثير يميّز بينهما بقوّة المناسبة وضعفها، وهو يحصر معنى المناسبة في المشابهة هنا، وهو ما نخالفه فيه لأنّ المناسبة تشتمل على علاقات المشابهة والمجاورة معاً[1].

2-2-2- المناسبة في علم البديع:

يميّز علماء البديع بين ضربين من المناسبة: مناسبة معنويّة ومناسبة لفظيّة. من ذلك ما ذهب إليه ابن أبي الإصبع المصري (ت 654هـ) من أنّ المناسبة نوعان: «مناسبة في المعاني، ومناسبة في الألفاظ، فالمعنويّة أن يبتدئ المتكلّم بمعنى ثم يُتمّم كلامه بما يناسبه معنى دون لفظ» (تحرير التّحبير، 363). فالمناسبة اللّفظيّة تؤول إلى المحسّنات اللّفظيّة، والمناسبة المعنويّة تؤول إلى المحسّنات المعنويّة.

2-2-2-1- المناسبة المعنويّة:

يميّز ابن أبي الإصبع المصري بين المناسبة المعنويّة والملاءمة، فيرى أنّ «الملاءمة تكون في مفردات الألفاظ ومعانيها، وهذا الضرب من المناسبة بين

(1) نشير هنا إلى أنّ الكناية القائمة على علاقة المشابهة هي تلك الآيلة إلى الاستعارة المكنيّة خلافاً للكناية في «اللمس»؛ إذ العلاقة بين المكنّى والمكنّى عنه فيها قائمة على المجاورة؛ ذلك أنّ اللّمس من مقتضيات الجماع، وليس شبيهاً به، وهو ما يجعل هذا النوع من الكناية أقل وضوحاً.

الجمل المركّبة ومعانيها» (بديع القرآن، 2: 146). فالملاءمة على هذا تختصّ بالألفاظ المفردة، والمناسبة المعنويّة تختصّ بمعاني الجمل. ففي حين تكون الملاءمة بين اللّفظ والمعنى في محور الاختيار بأن يقع اختيار الكلمة الأكثر ملاءمة للمعنى المقصود من غيرها، فإن المناسبة تكون في محور التوزيع بين معاني الجمل المتعاقبة. ويزيد الأمرَ وضوحاً ما ذهب إليه ابن أبي الإصبع من تمييز بين الملاءمة والمناسبة بناه على ما انفرد به قدامة بن جعفر (ت 337هـ) من فهم للملاءمة فهماً يجعلها مرادفة للائتلاف بن اللّفظ والمعنى[1]. وهو بذلك يتميّز عن غيره من علماء البلاغة بأنّه لا يخلط بين الملاءمة والمناسبة.

يقول ابن أبي الإصبع: «وفي الناس من سمّى المناسبة المعنوية ملاءمة، إلّا قدامة فإنه جعل الملاءمة ائتلاف ألفاظ الكلام بالمعنى الّذي المتكلّم آخذ فيه، وقصده بذلك أن يقال في لفظة من ألفاظ المعنى: لو كان موضع هذه غيرها لكان الكلام مؤتلفاً بمعانيه وألفاظه ملائمة له. وما ذكرته من المناسبة فيه زيادة على هذا المقدار، إذ غيرها من الألفاظ يوفي بما قاله الناس في تفسير الائتلاف، ويزيد عليه زيادة معلومة عند أرباب النقد» (تحرير التّحبير، 366-367).

فالمناسبة المعنويّة عند ابن أبي الإصبع أشمل من الملاءمة ومن ائتلاف اللفظ والمعنى؛ لأنها تتجاوز مجال ائتلاف الألفاظ المفردة بالمعاني إلى الائتلاف بين الجمل ومعانيها.

ويعبّر علماء البلاغة عن مفهوم «المناسبة» بعدد من المصطلحات. يقول

(1) مفهوم الائتلاف مفهوم مركزي عند قدامة، وقد بنى عليه كتابه في نقد الشّعر، وهو يميّز بين أربعة أنواع من الائتلاف هي: «ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، وائتلاف المعنى مع الوزن، وائتلاف المعنى مع القافية». (نقد الشعر، 70). وما يهم ابن أبي الإصبع من هذه الأنواع هو أوّلها؛ أي ائتلاف اللفظ مع المعنى، وهو ينقسم عند قدامة إلى أنواع هي: المساواة والإشارة والإرداف والتّمثيل والمطابق والمجانس (نقد الشّعر، 153-164).

التّهانوي في سياق تعريف المناسبة عند علماء البديع: «وتسمّى [المناسبة] أيضاً بالتّناسب والتّوفيق والائتلاف والتّلفيق ومراعاة النّظير، جمع أمر وما يناسبه لا بالتّضاد. وبهذا القيد يخرج الطّباق فإنّ فيه المناسبة بالتّضاد، وهي أن يكون كلّ واحد من الأمرين مقابلاً للآخر» (كشاف اصطلاحات الفنون، 2: 1646). والمصطلح الأخير وهو «مراعاة النظير» هو الّذي استقرّ عند المتأخّرين من علماء البلاغة للتّعبير عن مفهوم المناسبة المعنويّة. إذ يعرّفه القزويني (ت 739هـ) بالقول: «مراعاة النّظير وتسمّى التّناسب والائتلاف والتّوفيق أيضاً. وهي أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه لا بالتضاد» (الإيضاح في علوم البلاغة، 323).

والأمثلة التي يسوقها علماء البلاغة لمراعاة النّظير تشير إلى أنّه مفهوم أعمّ من المناسبة المعنويّة كما يفهمها ابن أبي الإصبع المصري؛ ذلك أنّ الأمثلة التي أوردها للمناسبة المعنويّة هي الأمثلة التي يمثّل بها علماء البلاغة لنوع من أنواع مراعاة النّظير يسمّونه "تشابه الأطراف" نفسها، وهو «أن يُختم الكلام بما يناسب أوّله في المعنى» (الإيضاح في علوم البلاغة، 324) ومن هذه الأمثلة ما نورده في ما يأتي في (2).

(2) ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]:

علّق القزويني على المثال السّابق بالقول: «فإن اللّطف يناسب ما لا يدرك بالبصر، والخبرة تناسب من يدرك شيئاً، فإنّ من يدرك شيئاً يكون خبيراً به» (الإيضاح في علوم البلاغة، 324). وتوسّع ابن أبي الإصبع المصري في تحليل المثال، فرأى أنّ وجه المناسبة المعنويّة في المثال السابق في (2) يتمثّل في مناسبة الصّفتين اللّتين وصف الله بهما نفسه في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ للمعاني الواردة في الجملة الأولى من الآية. يقول: «فإنه سبحانه لمّا قدّم نفي إدراك الأبصار له، عطف على ذلك قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ خطاباً للسّامع بما يفهم، إذ معترف العادة أنّ كلّ لطيف لا تدركه الأبصار، ألا ترى

أنّ حاسّة البصر لا تدرك إلّا اللّون من كلّ متلوّن، والكون من كلّ متكوّن، فإدراكهما إنّما هو للمركّبات دون المفردات، ولذلك لمّا قال: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ عطف على ذلك قوله: ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ تخصيصاً لذاته سبحانه بصفات الكمال؛ لأنّ كلّ من أدرك شيئاً كان خبيراً بذلك الشّيء» (تحرير التّحبير، 363). واقتصار ابن أبي الإصبع المصري على هذا النّوع من الأمثلة يدلّ على أنّه يفهم المناسبة المعنويّة على أنها مناسبة بين جمل. وهو ما أشار إليه في كتابه (**بديع القرآن**) كما مرّ بنا.

أمّا الأمثلة التي يذكرها علماء البلاغة تحت عنوان مراعاة النّظير فتشتمل إلى جانب ذلك على المناسبة بين معاني المفردات داخل الجملة، وتشتمل على المناسبة بين المشبّه والمشبّه به. ونخلص من ذلك إلى أنّ مفهوم ابن أبي الإصبع للمناسبة المعنويّة أقرب إلى مفهوم المناسبة بين الآيات من مفهوم مراعاة النّظير عند علماء البديع.

2-2-2-2- المناسبة اللّفظية:

المناسبة اللّفظية بحسب ابن أبي الإصبع هي «توخّي الإتيان بكلمات متّزنات، وهي على ضربين: تامّة وغير تامّة، فالتامة أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفاة وأخرى ليست بمقفاة، فالتقفية غير لازمة للمناسبة» (تحرير التّحبير، 367). ومثّل ابن أبي الإصبع لنوعي المناسبة اللّفظيّة بالحديث الآتي في (3):

(3) «اللهمّ إنّي أسألك رحمة تهدي بها قلبي، وتجمع بها أمري، وتلمّ بها شعثي، وتصلح بها غائبي، وترفع بها شاهدي، وتزكّي بها عملي، وتلهمني بها رشدي، وتردّ بها ألفتي، وتعصمني بها من كل سوء؛ اللهم إنّي أسألك الفوز في القضاء، ونزل الشّهداء، وعيش السّعداء، والنّصر على الأعداء»[1].

(1) جزء من حديث يُنسب إلى الرسول ﷺ أورده التّرمذي في سننه (رقم: 3419)، وابن =

يقول ابن أبي الإصبع في بيان وجهي المناسبة: «فناسب ﷺ بين قلبي وأمري، وغائبي وشاهدي، مناسبة غير تامّة بالزّنة دون التّقفية، ثمّ ناسب بين القضاء والشّهداء والسّعداء والأعداء مناسبة تامّة بالزّنة والتّقفية» (تحرير التّحبير، 368). وهنا يتّضح أنّ ما يُطلِق عليه ابن أبي الإصبع مصطلحَ المناسبة التامّة موافقٌ لمفهوم «السّجع المتوازي»[1] عند علماء البديع، وهو ما اتّفقت فيه كلمات الفواصل وزناً وتقفية، ويمثّلون له بقوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿13﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾ [الغاشية: 13-14]؛ فكلمتا الفاصلتين في الآيتين وردتا على الوزن نفسه وهو «مفعولة»، والقافية نفسها وهي «العين». وما يطلق عليه ابن أبي الإصبع مصطلح المناسبة غير التامّة هو عند علماء البديع موافق لمفهوم «الموازنة»، وهي «أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التّقفية كقوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿15﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية: 88/ 15-16]» (الإيضاح في علوم البلاغة، 366).

وبذلك يتبيّن لنا أنّ مفهوم المناسبة اللّفظيّة عند ابن أبي الإصبع يرجع إلى أبواب المحسّنات اللّفظيّة عند علماء البديع، على الرغم من مخالفته لهم في الاصطلاح؛ ذلك أنّ المصطلحات، الّتي جرى بها الاستعمال في علم البديع بعد السّكّاكي (ت 626هـ)، تختلف عن المصطلحات التي استعملها معاصرُه ابن أبي الإصبع، ونحتفظ منه بمفهوم المناسبة المعنويّة باعتباره أقرب إلى مفهوم المناسبة بين الآيات من المناسبة اللّفظيّة؛ إذ المقصود بالمناسبة بين الآيات هو العلاقات المعنويّة بينها.

= خزيمة في صحيحه (رقم: 1119) بلفظ قريب من هذا، وضعّفه جلّ علماء الحديث (سنن التّرمذي، 5: 482؛ صحيح ابن خزيمة، 2: 165).

(1) ساد بداية من السّكّاكي التّمييز بين ثلاثة أنواع من السّجع: سجع مطرّف، وهو ما اتّفقت كلمات الفواصل فيه في التّقفية دون الوزن، وسجع متوازٍ، وهو ما اتّفقت فيه كلمات الفواصل وزناً وتقفية، وسجع مرصّع وهو ما اتّفقت فيه كلمات الفقرتين أو أغلبها وزناً وتقفية. (الإيضاح في علوم البلاغة، 362-363).

2-2-3- المناسبة في علم المعاني:

مفهوم المناسبة في علم المعاني هو الأقرب، في تقديرنا، إلى مفهوم المناسبة بين الآيات، نظراً لصلة كل من العلمين: علم المعاني وعلم المناسبات بمفهوم النّظم، وهو المفهوم الذي تدور عليه مباحث العلم الذي حاول الجرجاني أن يؤسّسه في **(دلائل الإعجاز)**، ووصفه في رسالته **(الشافية في وجوه الإعجاز)**[1] بأنّه علم النّظم (ضمن: دلائل الإعجاز، 603)، ووسمه المتأخّرون بـ «علم المعاني». وعلم المعاني كما يعرّفه السّكّاكي: «هو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» (مفتاح العلوم، 161). فهو علم بطرق التّركيب التي يطابق بها «مقتضى الحال». و«تطبيق الكلام على مقتضى الحال» كما يبيّنه القزويني: «هو الّذي يسمّيه الشيخ عبد القاهر بالنّظم، حيث يقول النّظم تآخي[2] [كذا] معاني النّحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض الّتي يصاغ لها الكلام» (الإيضاح في علوم البلاغة، 13). ولعلّ العبارة الدّقيقة التي استعملها الجرجاني في تعريف النّظم، في أكثر من موضع في كتابه، هي قوله: «النّظم هو توخّي معاني النحوِ في معاني الكلم» (دلائل الإعجاز: 361، 362، 370، 392، 405، 415، 452، 454، 488، 525، 526، 546).

وقد فصّل المتأخّرون من علماء المعاني هذا التّعريف، فرأوا أنّ النّظم

---

(1) حقّقها محمود محمد شاكر ونشرها ضمن فصول ملحقة بكتاب دلائل الإعجاز (573-610).

(2) عبارة الجرجاني هي: «النظم هو توخي معاني النّحو في معاني الكلم». وقد تكرّرت في أكثر من موضع في كتابه (دلائل الإعجاز). ونرجّح أنّ ما ورد في كتاب (الإيضاح) تحريف لكلام الجرجاني، ربّما كان بسبب التّصحيف في مخطوطات الكتاب. يدلّ على ذلك أنّ محمد عبد المنعم خفاجي وقع في الخطأ نفسه في تحقيقه. (انظر: الإيضاح بتحقيق خفاجي، 1: 44).

هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وذلك مستلهم من قول الجرجاني في سياق الاحتجاج لمزيّة المعنى على اللّفظ: «فإنّك تَجدُ متى شئْتَ الرَّجُلَيْن قد استعملا كَلِماً بأَعيانها، ثمّ تَرى هذا قد فَرعَ السِّماك، وتَرى ذاكَ قد لَصِقَ بالحَضيض، فلو كانتِ الكلمةُ إذا حَسُنتْ حَسُنتْ من حيث هي لفظٌ، وإذا اسْتَحقَّت المزيّةَ والشّرفَ استحقَّتْ ذلك في ذاتِها وعلى انفرادِها، دونَ أن يكونَ السّببَ في ذلك حالٌ لها مع أَخَواتها المجاورةِ لها في النَّظْم، لما اختلفَ بها الحال، ولكانت إمّا أن تحسُن أبداً، أو لا تحسُن أبداً» (دلائل الإعجاز، 48). فمقتضى الحال على هذا هو المعاني المرتّبة في النّفس، أو أغراضُ المتكلّم الّتي تقتضي ترتيب الكلم على نحو مخصوص.

ويوضّح الجرجاني هذا المعنى من خلال المقارنة بين «نظم الحروف» و«نظم الكلم». فنظم الحروف هو: «تَواليها في النطق، وليس نظمُها بمقتضىً عن معنى، ولا الناظمُ لها بمُقْتَفٍ في ذلك رَسْماً منَ العقلِ اقتضَى أَنْ يَتَحرَّى في نظمِهِ لها ما تَحرَّاه. فلو أَنَّ واضع اللُّغة كان قد قال "ربضَ" مكان "ضرَبَ"، لما كَانَ في ذلك ما يؤدي إلى فَسَاد» (دلائل الإعجاز، 49). أمّا نظم الكلم «فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمِها آثارَ المعاني، وتُرتِّبها على حسبِ ترتّب المعاني في النّفس. فهو إذاً نظمٌ يُعتبرُ فيه حالُ المنظوم بعضهُ معَ بعضٍ، وليسَ هو "النَّظم" الذي معناهُ ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق» (دلائل الإعجاز، 49). فاعتبار حال المنظوم بعضه مع بعض هو ما يطلق عليه علماء البلاغة مقتضى الحال.

ويستعمل علماء البلاغة، إلى جانب مصطلح «مقتضى الحال»، مصطلحاً آخر يبدو مرادفاً له هو مصطلح «الاعتبار المناسب». فقد ورد في شرح مصطلح «مقتضى الحال» لدى السّكّاكي في باب علم المعاني قوله: «ثمّ إذا شرعت في الكلام فلكلّ كلمة مع صاحبتها مقام، ولكلّ حدّ ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الّذي نسميه مقتضى الحال، فإن

كان مقتضى الحال هو إطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم. وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحلّيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوّة. وإن كان مقتضى الحال طيّ ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه. وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب» (مفتاح العلوم، 168). وهذا التّعريف لمقتضى الحال يسمح بالمطابقة بينه وبين الاعتبار المناسب وبينه وبين المقام، على غرار ما ذهب إليه القزويني في شرحه لكلام السّكّاكي يقول: «وأمّا بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف، فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التّنكير يباين مقام التّعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف (...) وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقته له. فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب» (الإيضاح في علوم البلاغة، 13). فبلاغة الكلام تعني مطابقته للاعتبار المناسب ومناسبته للمقام. وهذه المناسبة عُدَّت شرطاً أساسياً من شروط بلاغة الكلام. فهي بمنزلة القاعدة البلاغيّة العامّة التي تضبط كيفيّة نظم الكلام وترتيب المعاني فيه. وهذا قريب جداً من مفهوم المناسبة بين الآيات باعتباره علاقة معنويّة بين الآيات المتتابعة.

يقول الجرجاني في سياق المقارنة السّابقة بين نظم الحروف ونظم الكلم: «ليس الغَرضُ بنَظْم الكَلِم أَنْ توالَتْ ألفاظُها في النُّطق، بل أَنْ تناسَقَتْ دلالتُها، وتلاقتْ مَعانيها، على الوجهِ الذي اقتضاهُ العقلُ. وكيف يُتَصوّر أنْ يُقصَد به إلى توالي الألفاظ في النُّطق، بعد أن ثَبَتَ أنّهُ نظْمٌ يعتبرُ فيه حالُ المنظوم بعضهُ معَ بعضٍ» (دلائل الإعجاز، 49-50).

إن الصّياغة السّابقة لمفهوم النّظم جاءت على نحو من العموم يجعل النّظم مرتبطاً بما يقتضيه العقل، وهو أشمل من النّحو. فقد مرّ بنا أنّ النّظم عند الجرجاني هو «توخّي معاني النّحو في معاني الكلم»؛ فهل يمكن لمفهوم

النّظم، الّذي ارتبط عند الجرجاني بمعاني النّحو، أن يتجاوز حدود الجملة الواحدة؟ وهل يوجد وجه للتّقريب بينه وبين مفهوم المناسبة، إذا علمنا أنّ المناسبات بين الآيات علاقات تتجاوز حدود الجمل المفردة؟

لقد تمكّن الجرجاني فعلاً من تجاوز حدود العلاقات النحويّة بين الكلم في الجملة إلى العلاقات بين الأزواج من الجمل. ومن المهمّ في هذا السّياق أن نبيّن الدّور الّذي نهض به مفهوم المناسبة في إطار مبحث خاصّ من مباحث علم المعاني هو مبحث الفصل والوصل بين الجمل. ويبدو مفهوم المناسبة في هذا المبحث أقرب إلى مفهوم المناسبة بين الآيات، فمثلما أنّ لكلّ كلمة مع صاحبتها مقاماً في البلاغة، فإنّ لكلّ جملةٍ مع صاحبتها مقاماً في الخطاب. ومن المفيد هنا أن نشير إلى القاعدة الّتي توخّاها الجرجاني في الوصل بين الجمل غير ذات المحلّ من الإعراب بالواو، وهي قاعدة المناسبة. فخلافاً للواو العاطفة بين مكونات الجملة الواحدة، وهي لا تطرح إشكالاً بحسب الجرجاني؛ ذلك أنها تنهض بوظيفة إشراك الكلمتين المتعاطفتين بالواو في الحكم الإعرابي نفسه، فإنّ الواو العاطفة بين الجمل الّتي لا محلَّ لها من الإعراب تطرح إشكالاً يتعلّق بالأمر الّذي وقع فيه الإشراك بين الجملتين. يقول الجرجاني: «والّذي يشكلُ أمره هو الضّربُ الثّاني، وذلك أن تَعطِفَ على الجملةِ العاريةِ الموضعِ من الإعرابِ جملة أخرى، كقولك: "زيد قائم، وعمرو قاعد"، و"العلم حسنٌ، والجهلُ قبيحٌ". لا سبيلَ لنا إلى أن ندَّعيَ أنّ "الواوَ" أشركتِ الثّانيةَ في إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك، فينبغي أنْ تعلمَ المطلوبَ مِنْ هذا العطفِ والمغْزى منه، ولمَ لَمْ يَسْتَوِ الحالُ بينَ أن تعطِفَ وبَيْنَ أن تَدَعَ العطفَ فتقولَ: "زيدٌ قائمٌ، عمروٌ قاعدٌ"، بعد أن لا يكونَ هنا أمرٌ معقولٌ يؤتَى بالعاطفِ ليُشْرِكَ بين الأولى والثّانيةِ فيه؟ (...) واعلمْ أنّه إنّما يَعْرِضُ الإشكالُ في "الواو" دونَ غيرِها مِنْ حروفِ العطفِ، وذاك لأنّ تلكَ تُفيدُ مع الإشراكِ معاني، مثلَ أنَّ "الفاء" توجب التّرتيب من غير تراخٍ، و "ثمّ" توجبه مَع تراخٍ، و "أوْ" تردِّدُ الفعلَ

بينَ شيئين وتجعلُهُ لأحدهما لا بِعَيْنِه (...) فإذا قلت: "جاءني زيد وعمرو" لم تفد بالواو شيئاً أكثر من إشراك عمرو في المجيء الّذي أثبتَّه لزيدٍ، والجمْعِ بينه وبينَه، ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بينَ شيئين حتَّى يكونَ هناك معنى يقعُ ذلك الإِشراكُ فيه. وإذا كانَ ذلك كذلكَ، ولم يكن مَعَنا في قولنا: "زيد قائم وعمرو قاعدٌ" معنى تزعمُ أنّ "الواو" أشركتْ بَينَ هاتين الجملتين فيه، ثبت إشكال المسألة. ثمّ إنّ الّذي يوجِبُه النّظر والتّأمّلُ أنْ يقال في ذلك: إنّا وإن كنّا إذا قلنا: "زيد قائم وعمرو قاعد"، فإنّا لا نرى ههنا حكماً نزعمُ أنَّ "الواو" جاءتْ للجمعِ بين الجملتين فيه، فإنّا نرى أمراً آخرَ نحصُلُ معه على معنى الجمعِ. وذلك أَنّا لا نقول: "زيد قائم وعمرو قاعد"، حتى يكون عمرو بسبب من زيدٍ، وحتى يكونا كالنَّظيرينِ والشّريكَيْنِ، وبحيث إذا عرفَ السّامع حالَ الأوَّل عناه أن يعرفَ حالَ الثّاني. يدلُّكَ على ذلكَ أنَّكَ إنْ جئتَ فعطفتَ على الأَوَّل شيئاً ليس منه بسببٍ، ولا هُوَ ممّا يُذْكَرُ بذكرِه ويتَّصِلُ حديثُه بحديثه، لم يستقم. فلو قلتَ: "خرجتُ اليومَ من داري"، ثم قلتَ: "وأحسنُ الّذي يقولُ بيتَ كذا"، قلتَ ما يُضْحَكُ منه. ومن ههنا عابوا أبا تمام في قوله:

لا والّذي هُوَ عالِمٌ أنَّ النَّوَى صَبِرٌ وأنَّ أبا الحُسَيْنِ كريمُ

وذلك لأنّه لا مناسبةَ بينَ كَرَمِ أبي الحسين ومرارةِ النَّوى، ولا تعلُّقَ لأَحدهما بالآخرِ، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك» (دلائل الإعجاز، 223-225).

فالمناسبة في كلام الجرجاني السّابق هي الأساس الّذي يقوم عليه الوصل بين الجمل بالواو، في مقابل الإشراك في الحكم الإعرابي عند العطف بين المفردات. والمناسبة هي الإشراك بين الجملتين المتعاطفتين في معنى من المعاني هو عبارة عن علاقة من العلاقات كالاقتضاء والتّناظر والمقابلة والتّلازم، أو أيّ نوع من أنواع العلاقات الممكنة بين الجمل المتعاطفة بالواو، فالواو «للجمع، والجمع بين الشّيئين يقتضي مناسبة بينهما» (الإيضاح في علوم البلاغة، 147).

وهذا المفهوم للمناسبة، باعتبارها علاقة جامعة بين جملتين لا محلّ لهما من الإعراب، هو أقرب المفاهيم إلى موضوع بحثنا، وهو مفهوم المناسبة بين الآيات. وسنتبيّن أنّ مفهوم المناسبة بين الجمل يمثّل الخلفيّة البلاغيّة لنظريّة المناسبة بين الآيات، وهو ما نفصّل القول فيه خلال الفصل الأوّل من الباب الثّالث الذي نتناول فيه دور الرّوابط في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ عند علماء المناسبة.

3- المناسبة في علوم القرآن:

يظهر مفهوم المناسبة في مباحث متنوّعة من علوم القرآن؛ فبعض هذه العلوم يقوم على مفهوم المناسبة باعتباره موضوعاً أساسيّاً له مثل «تناسب الفواصل»، و«تناسب الآي». وبعضها الآخر آيل إلى المناسبة نظراً إلى أنّ المناسبة ضمنه تمثّل أداة أساسيّة من أدوات التّحليل، من ذلك «علم توجيه المتشابه اللّفظيّ»، و«علم الوجوه والنّظائر».

3-1- علوم المناسبات في القرآن:

يمكن التّمييز ضمن علوم المناسبات في القرآن بين صنفين من المناسبات أحدهما يتعلّق بمناسبة اللّفظة للسّياق الذي يكتنفها، وهو ما يجمعه مبحث تناسب الفواصل. والفاصلة كما يعرّفها الزّركشي: «كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السّجع» (البرهان في علوم القرآن، 1: 53). والثّاني هو تناسب معاني الجمل والوحدات التي تتجاوز حدود الجملة الواحدة، وهو ما يختصّ به علم المناسبات بين الآيات والسّور. وقد فصَل الزّركشي بين «معرفة المناسبات بين الآيات»، الذي خصّه بالنّوع الثّاني من أنواع علوم القرآن، وبين تناسب الفواصل الّذي تناوله ضمن النّوع الثالث من أنواع علوم القرآن لديه وهو «معرفة الفواصل ورؤوس الآي»؛ إذ ورد الكلام على تناسب الفواصل ضمن هذا النّوع من علوم القرآن تحت عنوان «إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل».

3-1-1- تناسب الفواصل القرآنيّة:

خصّ الزّركشي هذا النّوع من المناسبات بمبحث مستقلّ عن المناسبة بين الآيات وسمه بإيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل يقول فيه: «واعلم أنّ إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطّرد متأكّد جدّاً ومؤثّر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النّفس تأثيراً عظيماً» (البرهان في علوم القرآن، 1: 60).

ويمكن التّمييز بين نوعين من المناسبات في مستوى فواصل الآيات: نوع يرجع إلى المناسبة اللّفظيّة، ونوع يرجع إلى المناسبة المعنويّة. فأمّا النّوع الأوّل فمداره على ما يُلاحظ من مشاكلة لفظيّة بين فواصل الآيات القرآنيّة[1]، والنّوع الثّاني مداره على اختيار اللّفظة المناسبة للسياق من ناحية المعنى.

3-1-1-1- المناسبة اللّفظيّة بين فواصل الآيات القرآنيّة:

عدّد الزّركشي، في سياق الكلام على تناسب الفواصل، اثني عشر مظهراً من مظاهر العدول عن الأصل في الفواصل القرآنيّة مراعاة للمناسبة اللّفظيّة بينها. نذكر منها خمسة تتضمّنها الأمثلة الآتية (البرهان في علوم القرآن، 1: 61-67):

1- زيادة حرف مراعاة للفاصلة، ومثاله زيادة الألف في كلمة «الظّنون» من قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب: 10] نظراً إلى أنّ فواصل هذه السّورة ألفات منقلبة عن تنوين.

2- «حذف همزة أو حرف اطراداً» كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾ [الفجر: 4].

3- الجمع بين المجرورات في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُواْ لَكُمۡ عَلَيۡنَا بِهِۦ تَبِيعٗا﴾ [الإسراء: 69].

---

(1) الفواصل هو المصطلح الّذي ارتآه علماء القرآن مقابلاً لمصطلح الأسجاع في النّثر نظراً للخلاف بينهم في جواز إطلاق مصطلح الأسجاع على مقاطع الآيات القرآنية، وهو مبحث نفصل القول فيه في الفصل الأوّل من الباب الثّاني الّذي نخصّصه لمفهوم الآية.

4- تأخير ما أصله أن يُقدم كقوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: 67].

5- إفراد ما أصله أن يجمع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر: 54].

وينقل السّيوطي، ضمن النّوع التّاسع والخمسين من أنواع علوم القرآن، الّذي خصّصه لفواصل الآي، عن شمس الدين بن الصائغ (ت 720هـ) قوله: «اعلم أن المناسبة أمر مطلوب في اللغة العربيّة يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول (...) وقد تتبّعت الأحكام الّتي وقعت في آخر الآي مراعاة للمناسبة، فعثرت منها على نيف عن الأربعين حكماً» (الإتقان، 3: 339). وينقل السّيوطي عن ابن الصّائغ أربعين حكماً من أحكام العدول عن الأصل في فواصل الآي تتحقّق بها المناسبة اللّفظية بين فواصل الآي، ولا تدخل في باب المناسبة المعنويّة. (الإتقان، 3: 339-345).

3-1-1-2-المناسبة المعنوية في الفاصلة:

ترجع إلى المناسبة المعنويّة بين المفردة وسياقها. يقول الزّركشي: «اعلم أنّ من المواضع الّتي يتأكّد فيها إيقاع المناسبة مقاطع الكلام وأواخره وإيقاع الشّيء فيها بما يشاكله، فلا بدّ أن تكون مناسبة للمعنى المذكور أوّلاً وإلّا خرج بعض الكلام عن بعض. وفواصل القرآن العظيم لا تخرج عن ذلك. لكنّ منه ما يظهر ومنه ما يستخرج بالتّأمّل للّبيب» (البرهان في علوم القرآن، 1: 78). وقد أورد الزّركشي أمثلة متعدّدة على هذا النّوع من المناسبات نكتفي منها بالآيتين الآتيتين في (4):

(4) أ- ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [القصص: 71].

ب- ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص: 72].

ورد في تحليل الزّركشي للمثال الأوّل في (4-أ) قوله: «لمّا كان سبحانه هو الجاعل الأشياء على الحقيقة، وأضاف إلى نفسه جَعْلَ اللّيل سرمداً إلى يوم القيامة، صار اللّيل كأنّه سرمد بهذا التّقدير. وظرف الليل ظرف مظلم لا ينفذ فيه البصر، لا سيّما وقد أضاف الإتيان بالضّياء الّذي تنفذ فيه الأبصار إلى غيره، وغيره ليس بفاعل على الحقيقة. فصار النّهار كأنّه معدوم؛ إذ نسب وُجوده إلى غير مُوجد، واللّيل كأنّه لا موجود سواه؛ إذ جُعل سرمداً منسوباً إليه سبحانه، فاقتضت البلاغة أن يقول: ﴿أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ لمناسبة ما بين السّماع والظّرف اللّيلي الّذي يصلح للاستماع ولا يصلح للإبصار» (البرهان في علوم القرآن، 1: 82).

فمناسبة كلمة الفاصلة لما سبقها في السّياق مناسبة معنوية تتمثّل في مناسبة السّماع للظّرف اللّيلي، ومثلها مناسبة الفاصلة في الآية الثانية في (4-ب)، وقد جاء في تحليلها لدى الزّركشي قوله: «لمّا أضاف جعل النّهار سرمداً إليه صار النّهار كأنّه سرمد وهو ظرف مضيء تنوّر فيه الأبصار. وأضاف الإتيان باللّيل إلى غيره، وغيره ليس بفاعل على الحقيقة. فصار اللّيل كأنّه معدوم؛ إذ نسب وجوده إلى غير موجد، والنّهار كأنّه لا موجود سواه؛ إذ جعل وجوده سرمداً منسوباً إليه، فاقتضت البلاغة أن يقول: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ إذ الظّرف مضيء صالح للإبصار، وهذا من دقيق المناسبة المعنويّة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 82). فالمناسبة في المثالين السّابقين تتمثّل في مناسبة مدلول كلمة الفاصلة لمعنى الآية.

وفي كثير من الأمثلة المتعلّقة بالمناسبة المعنويّة للفاصلة نجد أنّ الأمر يتخطّى حدود الكلمة إلى الجملة المكتنفة لها، وهو ما يندرج ضمن نوع آخر من المناسبات يتمثّل في المناسبة المعنويّة بين جمل الآية الواحدة، وهو أدخل في المناسبة بين الآيات.

3-1-2- علم المناسبات بين الآيات والسّور :

هذا العلم خصّه الزّركشي، كما تقدّم، بفصل من فصول كتابه (**البرهان**)،

وهو النّوع الثّاني من أنواع علوم القرآن لديه، وقد نقل فيه عن أبي الحسن الشهراباني أنّ: «أوّل من أظهر ببغداد علم المناسبة، ولم نكن سمعناه من غيره، هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشّريعة والأدب، وكان يقول على الكرسيّ إذا قرئ عليه الآية: لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السّورة إلى جنب هذه السّورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 36).

وبقطع النّظر عن صحّة نسبة هذا العلم إلى أبي بكر النيسابوري[1]؛ ذلك

(1) اختلف الدّارسون في تحديد شخصيّة النّيسابوري. فذهب محقّق (البرهان في علوم القرآن) محمد أبو الفضل إبراهيم إلى أنّه أبو بكر عبد الله بن محمّد بن زياد النّيسابوري الفقيه الشّافعي الحافظ (المتوفّى سنة 324هـ). وتبعه في ذلك عدد كبير من الدارسين. وذهب محمد الشّعباني محقّق (البرهان في ترتيب سور القرآن) إلى أنّه محمد بن عبدوس بن أحمد بن الجنيد أبو بكر المقرئ المفسّر الواعظ النّيسابوري (ت 338هـ). وبيّن عبد الحكيم أنيس في دراسة حول ظهور علم المناسبات خطأ ما ذهب إليه جل الدّارسين، ويرجع هذا الخطأ إلى تسرّع محقق (البرهان في علوم القرآن) في تعيين شخصيّة النيسابوري دون دليل على ذلك، وسكوته عن شخصية أبي الحسن الشهراباني، في حين عدّه بعض الدّارسين مجهولاً على الرغم من أنّه علم معروف من أعلام القرن السابع بحسب عبد الحكيم أنيس. وعلى ذلك يكون النّيسابوري عالماً «من علماء القرن السابع الهجري؛ لأنّ الّذي رآه ووصفه هو أبو الحسن الشهراباني توفي سنة (672هـ)، وهو عالم من علماء بغداد الكبار، وليس مجهولاً كما تسرّع البعض في الحكم عليه».
لكنّ عبد الكريم حسن، على الرغم من أنّه أقام الحجّة على الخطأ في تحقيق شخصيّتي النّيسابوري والشّهراباني، لم يتمكّن من تحديد شخصيّة النّيسابوري، واكتفى بالقول إنّه من أعلام القرن السابع (ينظر بحثه بعنوان: أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية ضمن مجلة الأحمدية، دبي، العدد 11، جمادى الأولى 1423هـ - تموز/يوليو 2002م، ص: 15-70).
ونحن نوافق عبد الحكيم أنيس في ما ذهب إليه. ونرجّح أن تكون نشأة هذا العلم في أواسط القرن السّادس. فتفسير الطّبري (ت 310هـ) مثلاً، وهو من أقدم ما وصلنا في علم التّفسير، خالٍ تماماً من مصطلح المناسبة في معنى العلاقة بين الآيات. ونلحظ =

أن التأريخ لهذا العلم ليس من مشمولاتنا في هذا البحث، فإنّ قيمة هذا القول تكمن في أنّه يضبط موضوع علم المناسبات بين الآيات والسّور، وهو العلاقات بين الآيات المتجاورة والسّور المتجاورة في القرآن.

وفائدة هذا العلم، بحسب الزّركشي، هي «جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء

= بدايات استعمال مصطلح المناسبة في كتب التّفسير في بداية القرن السادس مع الزّمخشري (ت 538هـ). وقد ورد عنده مصطلح المناسبة بمعنى العلاقة بين الآيتين عشر مرات.
ونلاحظ أنّ ورود مصطلح المناسبة يتضاعف إلى بضع مئات من المرّات مع الرّازي (ت 604هـ) في نهاية القرن السّادس الهجري، وهو ما يجعلنا نرجّح أنّ نشأة هذا العلم باعتباره علماً مستقلاً قائماً بذاته كانت في أواسط القرن السّادس، يعضد ذلك ما ينقله الزّركشي عن أبي بكر بن العربيّ (ت 543هـ) في (سراج المريدين) يقول: «ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتّى تكون كالكلمة الواحدة متّسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم لم يتعرّض له إلّا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة. ثمّ فتح الله عزّ وجلّ لنا فيه، فلمّا لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه». (البرهان في علوم القرآن، 1: 36). وهو ما يدلّ على أنّ الاشتغال بهذا العلم في عصر ابن العربيّ كان في بدايته. ويبدو أنّ فترة ازدهار هذا العلم كانت في النّصف الأوّل من القرن السّابع. وهو ما جعل العزّ بن عبد السلام (ت 660هـ)، أحد أعلام هذا القرن، يعبّر عن شيء من الانزعاج ناتج، في تقديرنا، عن المبالغة في الاشتغال بعلم المناسبات لدى معاصريه. فقد نقل عنه الزّركشي قوله: «المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متّحد مرتبط أوّله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر. قال: ومن ربط ذلك فهو متكلّف بما لا يقدر عليه إلّا برباط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه. فإنّ القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتّى ربط بعضه ببعض؛ إذ لا يحسن أن يرتبط تصرّف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض مع اختلاف العلل والأسباب، كتصرّف الملوك والحكّام والمفتين وتصرّف الإنسان نفسه بأمور متوافقة ومتخالفة ومتضادّة، وليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرّفات مع بعض مع اختلافها في نفسها واختلاف أوقاتها» (البرهان في علوم القرآن، 1: 37).

المحكم المتلائم الأجزاء» (البرهان في علوم القرآن، 1: 36). فموضوع علم المناسبات بين الآيات يتعلق بالبحث في المنطق الّذي يخضع له ترتيب الآيات والسّور في المصحف. وهو ما يبيّنه البقاعي أحد أبرز أعلام هذا الفن؛ إذ يميّز بين علمين للمناسبات: علم مناسبات عامّ وعلم مناسبات خاصّ بالقرآن. يقول: «علم المناسبات الأعمّ[1] من مناسبات القرآن وغيره علمٌ تُعرف منه علل التّرتيب. وموضوعه أجزاء الشّيء المطلوب علم مناسبته من حيث التّرتيب، وثمرته الاطّلاع على الرّتبة الّتي يستحقّها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلّق الّذي هو كلحمة النّسب. فعلم مناسبات القرآن علم تُعرف منه علل ترتيب أجزائه» (نظم الدّرر، 1: 5-6). فقد عرّف البقاعي ما يمكن أن نسمّيه علم المناسبات العامّ بأنّه علم يبحث في منطق ترتيب الأجزاء بقطع النّظر عن ماهية تلك الأجزاء وماهية الكلّ الّذي تكوّنه. وانتقل بعد ذلك إلى تعريف علم المناسبات الخاص بالقرآن بأنّه علم يبحث في منطق ترتيب أجزاء القرآن. ولما كانت هذه الأجزاء آيات وسوراً، فإنّنا نلاحظ لدى البقاعي، ولدى عامّة المشتغلين بعلم المناسبات القرآنيّة، أنّهم يميّزون ضمنه بين نوعين من المناسبات: مناسبات بين الآيات، ومناسبات بين السّور.

3-1-2-1- المناسبات بين الآيات:

يرجع مفهوم المناسبات بين الآيات إلى المناسبات بين الجمل المكوّنة للآيات، وهو ما يظهر في قول الزّركشي، وتعضده طريقة المفسّرين في إجراء

---

(1) على الرغم من ورود هذه الكلمة في بعض المخطوطات الّتي اعتمد عليها المحقّق «الأعم» (نظم الدّرر، 1: 5، الهامش 7)، فإنّه أثبت كلمة «الأهمّ» وهو، في تقديرنا، خطأ وقع فيه. فالسّياق يدلّ على انتقال البقاعي من التّعريف بعلم المناسبات العامّ الّذي يشمل مناسبات القرآن وغيرها إلى تعريف علم تناسب الآي، وهو خاص بالقرآن الكريم. وهو ما دعانا إلى هذا التّصحيح لما نعتقد أنّه تصحيف أصاب بعض المخطوطات التي اعتمد عليها المحقّق.

المناسبة. يقول الزّركشي في سياق الكلام على ارتباط الآي: «ذكر الآية بعد الأخرى إمّا أن يظهر الارتباط بينهما لتعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالأولى فواضح. وكذلك إذا كانت الثّانية للأولى على جهة التّأكيد والتّفسير أو الاعتراض والتّشديد وهذا القسم لا كلام فيه. وإمّا ألّا يظهر الارتباط؛ بل يظهر أنّ كلّ جملة مستقلّة عن الأخرى، وأنها خلاف النّوع المبدوء به، فإمّا أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أو لا» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40) ويظهر من كلام الزّركشي أنه يستعمل الآية والجملة على أنهما مترادفتان.

كذلك نلاحظ، في سياق احتجاج الزّركشي لوجود النّوع المعروف بالتخلّص في القرآن الكريم، وجود نوع من الوحدات القرآنيّة يتجاوز حدود الآية هو ما يطلق عليه الزّركشي مصطلح القصّة. وهو ما يظهر في تحليل الزّركشي لعلاقة الآيات الآتية في (5) بما سبقها:

(5) ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ (69) إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ (70) قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ (71) قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ (72) أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ (73) قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ (74) قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ (75) أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ (76) فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ (77) ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ (78) وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ (80) وَٱلَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحۡيِينِ (81) وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ (82) رَبِّ هَبۡ لِي حُكۡمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ (83) وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ (84) وَٱجۡعَلۡنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ (85) وَٱغۡفِرۡ لِأَبِيٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ (86) وَلَا تُخۡزِنِي يَوۡمَ يُبۡعَثُونَ (87) يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ (89) وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ (90) وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِلۡغَاوِينَ (91) وَقِيلَ لَهُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ (92) مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلۡ يَنصُرُونَكُمۡ أَوۡ يَنتَصِرُونَ (93) فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ (94) وَجُنُودُ إِبۡلِيسَ أَجۡمَعُونَ (95) قَالُواْ وَهُمۡ فِيهَا يَخۡتَصِمُونَ (96) تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ (97) إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ (98) وَمَآ

أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿99﴾ فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿100﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿101﴾ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 69-102].

يقول الزّركشي في تحليل علاقة مجموعة الآيات في (5) بما سبقها: «قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿69﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فهذا تخلّص من قصّة إبراهيم وقومه إلى قوله هكذا، وتمنّي الكفّار في الدار الآخرة الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا بالرسل، وهذا تخلّص عجيب. وقوله: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿72﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿73﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿74﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿75﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿76﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿77﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾. وذلك أنّه لمّا أراد الانتقال من أحوال أصنامهم إلى ذكر صفات الله قال: إنّ أولئك لي أعداء إلّا الله، فانتقل بطريق الاستثناء المنفصل» (البرهان في علوم القرآن، 1: 43-44).

ومن خلال هذا المثال نقف على ثلاثة أنواع من المناسبات:

- مناسبة بين آيتين متعاقبتين.
- مناسبة بين مجموعة من الآيات داخل قصّة واحدة.
- مناسبة بين قصتين متعاقبتين داخل سورة واحدة.

ومفهوم القصّة هنا قريب جدّاً ممّا يطلق عليه المعاصرون مصطلح المتتالية (Sequence) من الجمل الّتي تدور على موضوع واحد. والمتتالية بحسب شارودو ومنغنو «مستوى هيكلة وسط» يوجد بين الجلمة والنّصّ «هو مستوى الجمل المتسلسلة، والجمل الفرعيّة الكبرى» (شارودو ومنغنو، 2008: 510)[1]. وبناء على ذلك فإنّ النّوعين الأخيرين من المناسبة بين

(1) يترجم كثير من الدّارسين مصطلح (Sequence) بالمقطع، على غرار ما نجده في ترجمة المهيري وصمود لمعجم تحليل الخطاب (شارودو ومنغنو، 2008: 510)، ونفضّل ترجمته بالمتتالية تجنّباً لما توحي به كلمة «مقطع» من اقتصار على مكان =

الآيات داخل القصّة الواحدة، أو بين القصّتين، أدخلُ في ما يعدّه المعاصرون في إثر داك (Dijk, 1980-b) أبنية كبرى للخطاب (Macrostructures)[1]، لأنّ العلاقات بين الآيات في هذه الحالة تتجاوز المستوى الموضعي الّذي يتّصل بالعلاقة بين الآيتين المتجاورتين إلى المستوى الكلّي الّذي يتصل بالعلاقة بين مجموعة من الآيات الّتي ينتظمها غرض واحد، وهذا المستوى هو الّذي نتناول ضمنه أيضاً قضايا التناسب في مستوى السّور القرآنيّة باعتبارها أبنية كلية.

3-1-2-2- المناسبة داخل السّورة القرآنيّة:

لقد مرّ بنا دفاع الزّركشي عن وجود النّوع المعروف بالتّخلّص في القرآن الكريم. وهو نوع من المناسبة يكون بين قصّتين متتاليتين داخل سورة واحدة. وهم يقصدون بالقصّة مجموعة متضامنة من الجمل يجمعها غرض واحد من أغراض الكلام، وهو ما يطلق عليه المعاصرون مصطلح «المتتالية» كما مرّ بنا. لكنّ هذا النّوع من المناسبات لا يستغرق السّورة بأكملها. وقد رأى الزّركشي أن مصطلح السّورة نفسه يفيد أن الآيات في السّورة الواحدة ترتبط بنوع من علاقات المناسبة يتجاوز العلاقة بين الأزواج من الآيات. يقول في تعريف السّورة: «وقيل [السّورة] من سور المدينة لإحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسّور، ومنه السّوار لإحاطته بالسّاعد. وعلى هذا فالواو أصليّة. ويحتمل أن تكون من السّورة بمعنى المرتبة؛ لأن الآيات مرتّبة في كلّ سورة ترتيباً مناسباً، وفي ذلك حجّة لمن تتبع الآيات بالمناسبات» (البرهان،

= القطع من ناحية الاشتقاق، ونظراً لما تمتاز به كلمة «متتالية» من إشارة إلى ما يتضمّنه المصطلح الأعجميّ من تتابع لمجموعة من الجمل. ونعود إلى هذا المفهوم بالتّحليل ضمن الفصل الرّابع من الباب الثّاني من هذا البحث عند الكلام على عطف القصّة على القصّة، وهو مفهوم يرجع إلى الزّمخشري.

(1) نفصّل القول في تعريف الأبنية الكبرى ضمن الفصل الثّاني من هذا البحث الّذي نخصّصه للمقاربات الحديثة للانسجام.

1: 264). وهذا التّعريف للسّورة يفيد وجود جامع يربط بين آيات السّورة الواحدة بما يؤهّلها لأن تكون وحدة متضامنة قريبة ممّا يطلق عليه المعاصرون مصطلح البنية الكبرى. هذا الرّابط بين أجزاء السّورة آيات وقصصاً، هو ما يعرف بمقصد السّورة أو غرضها، وهو المحدِّدُ لعلاقات المناسبة فيها.

ومن مظاهر الوعي بأهمية البنية الكبرى في الخطاب القرآنيّ ما ذهب إليه ابن عاشور من أن تحدّي القرآن للمشركين قام على مفهوم السّورة، ولم يقم على مفهوم الآية. وقد أرجع ذلك إلى أنّ من مظاهر الإعجاز القرآنيّ ما لا يمكن تحصيله إلا بالسّور مكتملة. يقول: «وإنّما كان التّحدّي بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن؛ لأنّ من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنّظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض. وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة، فلا غنى عن مراعاة الخصوصيّات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسب الغرض، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام، وصحّة التقسيم، ونكت الإجمال والتّفصيل، وأحكام الانتقال من فنّ إلى آخر من فنون الغرض، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع، وفصل الجمل ووصلها، والإيجاز والإطناب، ونحو ذلك ممّا يرجع إلى نكت مجموع نَظم الكلام. وتلك لا تظهر مطابقتها جليّة إلا إذا تمّ الكلام واستَوفَى الغرضُ حقّه. فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سَبكه إعجازٌ يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الّذي لِجُمله وتراكيبه وفصَاحةِ ألفاظه. فكانت السّورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشّاعر لا يُحكم لها بالتّفوّق إلا باعتباراتِ مجموعها بعد اعتبارِ أجزائها» (التّحرير والتّنوير، 1: 337).

يبيّن هذا القول، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أهمّيّة مفهوم الغرض مقوّماً من مقوّمات تناسب السّورة لدى ابن عاشور. فاستيفاء الغرض هو عماد نظم السّورة وبلاغتها باعتبارها نصّاً متماسكاً. ويكاد ابن عاشور يحكم بأنّ إعجاز السّورة وبلاغتها يتوقّفان على استيفاء غرضها، كما يتبيّن من المقارنة الّتي

عقدها بين السّورة والخطبة. وليس اعتبار الغرض في تناسب السّورة بالأمر الّذي ابتدعه ابن عاشور؛ بل نجد لدى المتقدّمين إقراراً بأنّ تعيين غرض السّورة هو القاعدة الأساسيّة الّتي يقوم عليها كلّ تحليل يهدف إلى الوقوف على وجوه تناسب الخطاب القرآنيّ. من ذلك ما ينقله السّيوطي عن بعض المتأخّرين (وقد عيّنه البقاعي على أنّه الإمام أبو الفضل المغربي البجائي المالكي (ت 865 هـ)) قوله: «الأمر الكليّ المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنّك تنظر إلى الغرض الذي سيقت له السّورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدّمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السّامع إلى الأحكام أو اللّوازم التّابعة له الّتي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها. فهذا هو الأمر الكليّ المهيمن على حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا فعلته تبيّن لك وجه النّظم مفصّلاً بين كل آية وآية في كل سورة» (الإتقان، 3: 376).

وهذه القاعدة، الّتي صاغها القاضي أبو الفضل المغربي، يبدو أنّ السّيوطي وقف عليها لدى البقاعي الّذي افتتح بها كتابه الموسوم بـ (**نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور**) (نظم الدّرر، 1: 17-18). وقد عدّ البقاعي هذه القاعدة أفضل ممّا في كتابه كلّه، بل إنّه أرجع الفضل في كلّ ما أنجزه في علم المناسبات إليها. يدلّ على ذلك ما قاله مشيداً بها في مقدّمة كتابه (**مصاعد النّظر**)، في سياق الدفاع عن كتابه (**نظم الدّرر**): «والقاعدة الّتي افتتحت بها كتابي عن الشيخ أبي الفضل المغربي -رحمه الله- لم يسمعها منه غيري. لو كنت ممّن يتشبّع بما لم يعط، لم أنسبها إليه، فإنّها أحسن من كلّ ما في كتابي. وهي الأصل الّذي أبتني ذلك كلّه عليه» (مصاعد النّظر، 1: 137). فهذه القاعدة، وهي من الأصول التي يقوم عليها علم المناسبات، تشبه إلى حدّ كبير ما ذهب إليه المعاصرون من علماء تحليل الخطاب، وعلى رأسهم داك، من أن الأبنية الكليّة (Global structures) هي المحدّدة لانسجام

الخطاب في كلّ مستوياته بما في ذلك مستوى الأبنية الموضعية (Local structures)، وهو مستوى العلاقات بين أزواج الجمل. ونلاحظ لدى علماء المناسبات هذا الوعي بمفهوم مقصد السّورة وغرضها باعتباره «أمراً كليّاً مهيمناً على حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن» على حدّ عبارة القاضي أبي الفضل المغربي. كذلك عرّف المعاصرون البنية الكبرى في الخطاب تعريفاً يجعلها مطابقة لمفهوم الموضوع والغرض الرئيس الّذي يدور عليه الخطاب. (انظر الفصل الثّاني من هذا البحث). وهذا المعنى هو ما ذهب إليه البقاعي في تعريفه لعلم المناسبات بأنّه علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن، وأنّ الإجادة فيه تتوقف «على معرفة مقصود السّورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها» (مصاعد النّظر، 1: 142).

إنّ تجربة البقاعي مع علم المناسبات أدّت به إلى الوقوف على أهميّة المعرفة بمقاصد السّور في تبيّن المناسبات في مستويات السّورة الموضعيّة والكليّة، مثلما أدّى البحث في الانسجام بداك إلى الوقوف على أهميّة الأبنية الكبرى في انسجام الخطاب في كل مستوياته بما في ذلك المستوى الموضعي. والوعي نفسه الّذي جعل داك يخص الأبنية الكبرى بأحد مؤلّفاته[1] هو، في تقديرنا، ما جعل البقاعي يسعى إلى تأسيس علم جديد مبتكر هو «علم مقاصد السّور»، وأن يخصّه بكتابه (**مصاعد النّظر**)، وقد جاء في مقدمته تأكيد لضرورة الإلمام بمقصد السّورة قبل الخوض في تناسب أجزائها. يقول في سياق الاحتجاج لأهمية علم مقاصد السّور: «فإنّ كلّ سورة لها مقصد واحد يُدار عليه أوّلها وآخرها، ويُستدلّ عليه فيها، فترتّب المقدّمات الدالة عليه على أتقن وجه، وأبدع نهج. وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل، استدلّ عليه. وهكذا في دليل الدّليل، وهلم جرا. فإذا وصل الأمر

(1) انظر كتابه الموسوم بـ (الأبنية الكبرى: دراسة متعدّدة الاختصاصات للأبنية الكليّة في الخطاب والتّفاعل والعرفان) (Van Dijk,1980).

إلى غايته، ختم بما منه كان ابتدأ، ثمّ انعطف الكلام إليه، وعاد النّظر عليه، على نهج آخر بديع، ومرقى غير الأوّل منيع، فتكون السّورة كالشّجرة النّضيرة العالية، والدّوحة البهيجة الأنيقة الخالية، المزيّنة بأنواع الزّينة المنظومة بعد أنيق الورق بأفنان الدرّ، وأفنانها منعطفة إلى تلك المقاطع كالدّوائر، وكل دائرة منها لها شعبة متّصلة بما قبلها، وشعبة ملتحمة بما بعدها، وآخر السّورة قد واصل أوّلها، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها. وعانق ابتداؤها ما قبلها، فصارت كل سورة دائرةً كبرى، مشتملة على دوائر الآيات الغُرِّ، البديعة النّظم، العجيبة الضمّ، بلين تعاطف أفنانها، وحسن تواصل ثمارها وأغصانها» (مصاعد النّظر، 1: 149).

هذه الطريقة البيانيّة في إخراج السّورة على صورة الشجرة ذات الأفنان، وفي إخراج مقاطعها في صورة الدوائر المتصلة، ليست بعيدة، في تقديرنا، عن طريقة المعاصرين في تمثيل الخطاب على شكل مشجّر ينطلق من بنية كبرى رئيسة تتفرّع إلى أبنية كبرى فرعيّة توسم بالمقاطع أو المتتاليات، وتتفرّع بدورها إلى أبسط وحدات الخطاب وهي الجمل. هذا مع الحفاظ على الاتّصال بين المقاطع داخل الخطاب، والاتّصال بين الجمل داخل المقطع الواحد. ونستفيد من طريقة البقاعي في التّمثيل بالاستعارات والألفاظ بدل التّمثيل بالمشجّرات والخطوط، أنّ المناسبة داخل السّورة القرآنيّة لها مستويات:

- المستوى الأول: مناسبة مقصود السّورة لعنوانها.
- المستوى الثّاني: مناسبة أجزاء السّورة لمقصد السّورة.
- المستوى الثالث: المناسبة بين متتاليات الآيات نفسها بناء على أنّ ترتيب المتتاليات داخل السّورة يحكمه منطق الاستدلال على مقصود السّورة، وأن مقدّمات الاستدلال هي الّتي تستدعي ما بعدها من المتتاليات حتى تصل عمليّة الاستدلال إلى نهايتها.
- المستوى الرابع: يتمثّل في مناسبة فاتحة السّورة لخاتمتها، وهي مناسبة ترتبط بمقصد السّورة.

- المستوى الخامس: يتمثّل في مناسبة فاتحة السّورة لخاتمة سابقتها، ومناسبة خاتمة السّورة لفاتحة السّورة التالية لها في المصحف، وهو مستوى يتجاوز السّورة الواحدة إلى العلاقات بين السّور في المصحف.

ونحاول في ما يأتي أن نتناول هذه المستويات تباعاً.

أ- مناسبة عنوان السّورة لمقصودها:

هذا المستوى من مستويات المناسبة ذكره السّيوطي في (**الإتقان**)، وخصّه بفصل «في مناسبة أسماء السّور لمقاصدها» قال فيه: «ومن هذا النّوع [أي علم المناسبات] مناسبة أسماء السّور لمقاصدها» (الإتقان، 3: 387). وهذا النّوع من المناسبات كان أحد عنواني كتاب البقاعي الّذي اشتهر بعنوان (**مصاعد النّظر**). وقد ورد في مقدّمة الكتاب أنّه أطلق عليه عنواناً آخر هو (**المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمّى**) (مصاعد النّظر، 1: 98). وقد جاء لديه في بيان مقصود سورة المؤمنين وعلاقته باسمها مثلاً: «مقصودها: اختصاص المؤمنين بالفلاح. واسمها واضح الدّلالة على ذلك» (مصاعد النّظر، 2: 303).

ولكنّ هذه السّهولة في بيان مناسبة اسم السّورة لمقصودها في هذه الحالة ليست متيسّرة في كل السّور، فنلاحظ أنّه لجأ إلى شرح طويل لكي يثبت مناسبة اسم سورة البقرة لمقصودها. يقول فيه: «والمقصود من هذه السّورة: إقامة الدليل على أنّ الكتاب هدى ليتّبع في كلّ حال. وأعظم ما يهدي إليه الإيمان بالغيب، ومجمعه: الإيمان بالآخرة، ومداره: الإيمان بالبعث، الّذي أعربت عنه قصّة البقرة، الّتي مدارها الإيمان بالغيب، فلذلك سُمّيت بها السّورة. وكانت بذلك أحقّ من قصّة إبراهيم عليه السلام؛ لأنها في نوع البشر، وممّا تقدّم في قصّة بني إسرائيل من الإحياء بعد الإماتة بالصّعق، وكذا ما شاكلها. لأنّ الإحياء في قصّة البقرة عن سبب ضعيف في الظاهر، بمباشرة من كان من آحاد النّاس. فهي أدلّ على القدرة، ولا سيّما وقد أتبعت بوصف القلوب والحجارة، بما عمّ المهتدين بالكتاب والضّالّين، فوصفها بالقسوة

الموجبة للشّقوة، ووصف الحجارة بالخشية الناشئة في الجملة عن التّقوى، المانحة للمدد المتعدّي نفعه إلى عباد الله. وفيها إشارة إلى أنّ هذا الكتاب فينا كما لو كان فينا خليفة من أولي العزم من الرسل عليهم السلام يرشدنا في كل أمر يحزبنا وشأن ينوبنا إلى صواب المخرج منه، فمن أعرض خاب، ومن تردّد كاد، ومن أجاب اتّقى وأجاد» (مصاعد النّظر، 2: 9-10).

ففي هذا التّحليل تكلّف كان يغني عنه ما ذهب إليه الزّركشي مثلاً من توسيع معنى المناسبة وعدم تخصيصها بمقصود السّورة. فقد تعرّض في أثناء الكلام على «اختصاص كل سورة بما سميت» إلى وجوه تسمية سور القرآن، فلم يحصرها في مناسبة مقصود السّورة، وذكر وجوهاً كثيرة لتسمية السّور يمكن أن نرجعها إلى مناسبة خاصّة من خصائص السّورة تميّزها عن غيرها من السّور.

وقد لخّص ابن عاشور هذه الخصائص المعتبرة في تسمية السّور في ما يلي: «واعلم أنّ أسماء السّور إمّا أن تكون بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد، وإمّا أن تكون بالإضافة لشيء اختصّت بذكره نحو سورة لقمان وسورة يوسف وسورة البقرة، وإمّا بالإضافة لما كان ذكره فيها أوفى نحو سورة هود وسورة إبراهيم، وإمّا بالإضافة لكلمات تقع في السّورة نحو سورة براءة، وسورة حم عسق، وسورة حم السّجدة كما سمّاها بعض السّلف، وسورة فاطر. وقد سمّوا مجموع السّور المفتتحة بكلمة حم آل حم، وربّما سمّوا السّورتين بوصف واحد فقد سمّوا سورة الكافرون وسورة الإخلاص المقشقشتين» (التّحرير والتّنوير، 1: 91)

وبالجملة، إنّ تسمية السّور لا تخرج عن المتعارف عليه في الثّقافة العربيّة من قواعد في التّسمية وضّحها الزّركشي بالقول: «ولا شكّ أنّ العرب تراعي في الكثير من المسمّيات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشّيء من خلق أو صفة تخصّه، أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرّائي للمسمّى، ويسمّون الجملة من الكلام أو القصيدة الطّويلة بما هو أشهر فيها، وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم

لقرينة ذكر قصّة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة فيها. وسمّيت سورة النّساء بهذا الاسم لما تردّد فيها من كثير من أحكام النّساء. وتسمية سورة الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها...» (البرهان في علوم القرآن، 1: 270).

إنّ إلحاح البقاعي على المناسبة بين أسماء السّور ومقاصدها، خلافاً لبقيّة علماء المناسبات، يدلّ على وعي حادّ لديه بأهميّة المقصد (أو ما يعرف عند المعاصرين بالبنية الكليّة) باعتباره محدّداً لانسجام أجزاء السّورة. ومن أطرف ما يمكن أن يذكر في هذا السّياق ما عمد إليه البقاعي من تفسير للبسملة في كلّ سورة من السّور تفسيراً مناسباً لمقصودها على الرغم من أن الآية واحدة. من ذلك مثلاً أنّه فسّر البسملة في سورة النّساء بعد بيان مقصدها على هذا النّحو: «ولمّا كان مقصودها الاجتماع على ما دعت إليه السّورتان قبلها من التّوحيد، وكان السّبب الأعظم في الاجتماع والتّواصل عادةً الأرحام العاطفة الّتي مدارها النّساء، سمّيت «النساء» لذلك. ولأنّ بالاتقاء فيهم تتحقّق العفّة والعدل الّذي لبابه التّوحيد ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ الجامع لشتات الأمور بإحسان التزاوج في لطائف المقدور، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ الذي جعل الأرحام رحمة عامة، ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ الّذي خصّ من أراد بالتّواصل على ما دعا إليه دينه الّذي جعله نعمة تامة» (نظم الدّرر، 5: 170-171).

وجاء في تفسير البسملة من سورة المائدة بعد بيان مقصودها قوله: «مقصودها الوفاء بما هدى إليه الكتاب، ودلّ عليه ميثاق العقل من توحيد الخالق ورحمة الخلائق شكراً لنعمه واستدفاعاً لنقمه. وقصّة المائدة أدلّ ما فيها على ذلك. فإنّ مضمونها أنّ من زاغ عن الطّمأنينة بعد الكشف الشّافي والإنعام الوافي نوقش الحساب فأخذه العذاب، وتسميتها بالعقود أوضح دليل على ما ذكرت من مقصودها وكذا الأحبار[1] ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ أي الّذي تمّت كلماته فصدقت وعوده وعمّت مكرماته، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ الّذي عمّ بالدّعاء

(1) الأرجح أنّها «الأخبار»، وأنّ هذا تصحيف تسرّب للتّحقيق أو لأصل المخطوط.

إلى الوفاء في حقوقه وحقوق مخلوقاته، ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ الّذي نظر إلى القلوب فثبّت منها على الصّدق ما جبله على التخلّق بصفاته» (نظم الدّرر، 6: 1-2).

وهذا إن كان يكشف نوعاً من المبالغة في البحث عن المناسبات، فهو يدلّ على تمسّك البقاعي بفهم للنصّ يقوم على التّناسب بين أجزائه، كما يدلّ على أنّ المقصد العامّ هو المحدّد لانسجام مكوّنات النّصّ في مختلف مستوياته الموضعيّة والكليّة.

ب- مناسبة فواتح السّور لأغراضها:

لا يبعد الاهتمام بمناسبة فواتح السّور (وهي الآيات التي تفتتح بها السّور) لأغراضها من الاهتمام بمناسبة أسماء السّور لتلك الأغراض. فبالإضافة إلى أنّ عدداً كبيراً من السّور سمّيت بفواتحها ولاسيما تلك المفتتحة بالحروف المقطّعة كسورة «يس» مثلاً، فإنّ الفاتحة تحتلّ موقعاً خاصّاً داخل السّورة باعتبارها مقدّمة لما سيأتي بعدها تناط بها مهمّة تقديم الغرض الّذي تُعقد عليه السّورة. وشأنها في ذلك لا يختلف عن شأن سائر أنواع الخطاب، ذلك أنّ الفاتحة هي أوّل ما يصادف المتقبّل للخطاب وهي لذلك تنهض بمهمّة الإفصاح عن غرض المتكلّم من خطابه. لهذا السّبب أولى علماء المناسبة فواتح السّور اهتماماً خاصّاً، وهم في ذلك عالة على علماء البلاغة في كلامهم على براعة الاستهلال.

يقول السّيوطي في سياق الكلام على فواتح السّور: «وقال أهل البيان من البلاغة حسن الابتداء. وهو أن يتأنّق في أول الكلام لأنّه أوّل ما يقرع السّمع، فإن كان محرّراً أقبل السّامع على الكلام ووعاه، وإلّا أعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن. فينبغي أن يؤتى فيه بأعذب اللّفظ وأجزله وأرقّه وأسلسه وأحسنه نظماً وسبكاً، وأصحّه معنى وأوضحه، وأخلاه من التّعقيد والتّقديم والتّأخير المُلْبِس أو الّذي لا يناسب. قالوا: وقد أتت جميع فواتح السّور على أحسن الوجوه وأبلغها وأكملها كالتّحميدات وحروف

الهجاء والنّداء وغير ذلك. ومن الابتداء الحسن نوع أخصّ منه يسمّى براعة الاستهلال، وهو أن يشتمل أوّل الكلام على ما يناسب الحال المتكلّم فيه، ويشير إلى ما سيق الكلام لأجله» (الإتقان في علوم القرآن، 3: 363).

ويرى علماء المناسبات أن القرآن يستجيب للمعايير التي ضبطها علماء البلاغة لبراعة الاستهلال. ولعلّ أهمّ تلك المعايير اشتمال الاستهلال على الغرض الّذي سيق له الكلام، ويشير ابن أبي الإصبع إلى أنّ مفهوم براعة الاستهلال متفرّع على مفهوم حسن الابتداء الّذي ابتدعه ابن المعتزّ (ت 296هـ)، وهو يشير إلى كتاب ألّفه في فواتح السّور بعنوان (**الخواطر السّوانح في كشف سرائر الفواتح**)[1] (بديع القرآن، 2: 64). وقد خصّص القزويني الفصل الأخير من كتابه لهذا النّوع البلاغي الّذي أدرجه ضمن وجوه البديع، ولم يتعرّض إليه السّكّاكي. يقول القزويني:

«ينبغي للمتكلّم أن يتأنّق في ثلاثة مواضع من كلامه حتّى تكون أعذب لفظاً، وأحسن سبكاً، وأصحّ معنى، الأوّل: الابتداء لأنّه أوّل ما يقرع السّمع. فإن كان كما ذكرنا، أقبل السّامع على الكلام فوعى جميعه. وإن كان بخلاف ذلك، أعرض عنه ورفضه وإن كان في غاية الحسن. (...) وأحسن الابتداءات ما ناسب المقصود، ويسمّى براعة الاستهلال. (...) الثّاني: التّخلص ونعني به الانتقال ممّا شبّب الكلام به من تشبيب أو غيره إلى المقصود مع رعاية الملاءمة بينهما؛ لأنّ السّامع يكون مترقّباً للانتقال من التّشبيب إلى المقصود كيف يكون. فإذا كان حسناً متلائم الطّرفين، حرّك من نشاط السّامع وأعان على إصغائه إلى ما بعده. وإن كان بخلاف ذلك، كان الأمر بالعكس. (...) الثّالث: الانتهاء لأنّه آخر ما يعيه السّمع ويرتسم في النّفس. فإن كان مختاراً كما وصفنا، جبر ما عساه وقع فيما قبله من التّقصير.

(1) لم نقف على هذا الكتاب الّذي يبدو أنه طُبع بتحقيق حفني شرف، وصدر عن مطبعة الرسالة في القاهرة سنة 1960.

وإن كان غير مختار، كان بخلاف ذلك. وربّما أنسى محاسن ما قبله» (الإيضاح في علوم البلاغة، 390-394).

وقد اكتفى القزويني بالتّمثيل لهذا الوجه البديعيّ بالشّواهد الشّعرية، واكتفى بالقول في نهاية هذا الفصل: «وجميع فواتح السّور وخواتمها واردة على أحسن وجوه البلاغة وأكملها. يظهر ذلك بالتّأمّل فيها مع التدبّر لما تقدّم من الأصول» (الإيضاح في علوم البلاغة، 395). كذلك اكتفى ابن أبي الإصبع بالإحالة على كتابه المذكور حول فواتح السّور.

أمّا تحليل فواتح السّور في ضوء هذه المفاهيم البلاغيّة فنظفر به لدى علماء المناسبات والمفسّرين وفي دراسات علوم القرآن. فقد تناول الزّركشي مناسبة الحروف المقطّعة الّتي تفتتح بها السّورة لبنيتها المعنوية. وقدّم تحليلاً طريفاً للسّور الّتي تفتتح بـ ﴿الٓمٓ﴾ جاء فيه أنّ: «هذه الحروف تعتمد المخارج الثّلاثة الّتي يتفرّع منها ستّة عشر مخرجاً ليصير منها تسعة وعشرون حرفاً عليها مدار كلام الخلق أجمعين، مع تضمّنها سرّاً عجيباً، وهو أنّ الألف للبداية واللام للتوسط والميم للنهاية، فاشتملت هذه الأحرف الثّلاثة على البداية والنّهاية والواسطة بينهما. وكلّ سورة استفتحت بهذه الأحرف فهي مشتملة على مبدأ الخلق ونهايته وتوسّطه، مشتملة على خلق العالم وغايته، وعلى التوسّط بين البداية من الشّرائع والأوامر [كذا]. فتأمّل ذلك في البقرة وآل عمران وتنزيل السجدة وسورة الروم» (البرهان في علوم القرآن، 1: 168).

كذلك ذهب الزّركشي في السّور، الّتي افتُتحت بحرف واحد مثل سورة ﴿قٓ﴾ وسورة ﴿نٓ﴾ وسورة ﴿صٓ﴾، إلى استنباط ألوان من المناسبة بين أغراض السّورة والخصائص الصّوتيّة للحرف الّذي افتُتحت به السّورة. يقول في هذا السّياق: «وتأمّل السّورة الّتي اجتمعت على الحروف المفردة كيف تجد السّورة مبنيّة على كلمة ذلك الحرف. فمن ذلك ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ [ق: 1]؛ فإنّ السّورة مبنيّة على الكلمات القافيّة: من ذكر القرآن، ومن ذكر

الخلق، وتكرار القول ومراجعته مراراً، والقرب من ابن آدم، وتلقّي الملكين، وقول العتيد، وذكر الرّقيب، وذكر السّابق، والقرين، والإلقاء في جهنّم، والتّقدّم بالوعد، وذكر المتّقين، وذكر القلب، والقرْن، والتّنقيب في البلاد، وذكر القتل مرّتين، وتشقّق الأرض، وإلقاء الرّواسي فيها، وبسوق النّخل، والرّزق، وذكر القوم، وخوف الوعيد، وغير ذلك .وسرّ آخر وهو أنّ كلّ معاني السّورة مناسب لما في حرف القاف من الشدّة والجهر والقلقلة والانفتاح .وإذا أردت زيادة إيضاح فتأمّل ما اشتملت عليه سورة ﴿صٓ﴾ من الخصومات المتعدّدة؛ فأوّلها خصومة الكفّار مع النّبيّ ﷺ. وقولهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: 5]، إلى آخر كلامهم، ثمّ اختصام الخصمين عند داود، ثمّ تخاصم أهل النّار، ثمّ اختصام الملأ الأعلى في العلم، وهو الدّرجات، والكفّارات، ثم تخاصم إبليس واعتراضه على ربّه وأمره بالسجود، ثمّ اختصامه ثانياً في شأن بنيه وحلفه ليغوينّهم أجمعين إلّا أهل الإخلاص منهم. وكذلك سورة ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾ [القلم: 1]؛ فإنّ فواصلها كلّها على هذا الوزن، مع ما تضمّنت من الألفاظ النونيّة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 169-170).

قد يوهم التّحليل السّابق أنّ الأمر يتعلّق بمظهر صوتيّ للمناسبة يتمثّل في تردّد الأصوات الّتي بُنيت عليها الفواتح داخل السّورة بنسبة لافتة، غير أنّ الاستئناس بمناهج الأسلوبيّة الإحصائيّة يبيّن عدم دقّة هذا القول[1]. وهو ما

(1) ما اطّلعنا عليه من إحصائيّات تتّصل بالقرآن يشير إلى أنّه لا يوجد ما يميّز الحروف المقطّعة في فواتح السّور من النّاحية الكمّيّة، من ذلك أنّ حرف الصّاد تكرّر في سورة «ص» 29 مرة على 3065 هو إجمالي عدد الحروف في السّورة، فنسبة التّكرار غير ذات دلالة مقارنة بالحروف الأخرى، خلافاً للسّور المفتتحة بـ «الم» حيث تكون نسبة تردّد هذه الحروف مرتفعة، ففي سورة البقرة تكرّر الألف 3544 مرّة، وتكرّر حرف اللّام 3201 مرّة، وتكرّر حرف الميم 2192 مرّة، وهذه أعلى نسب الحروف تردّداً في السّورة، وقد بلغ عدد حروفها 26249 حرفاً. انظر جدول إحصائيّات سور القرآن على الموقع: http://www.intellaren.com/articles/ar/qss [تاريخ المعاينة: =

يفنّده تحليل الزّركشي السّابق نفسه؛ إذ يبدو من التّركيز على الكلمات المشتملة على صوت القاف في السورة المفتتحة به، والتركيز على معنى الخصام في السّورة المفتتحة بحرف الصّاد مثلاً، أنّ الأمر لا يتعلّق بتردّد كمّي للحروف المقطّعة داخل السّور، ولكن يتعلّق بتردّد نوعيّ لهذه الأصوات يجعلها ذات وظيفة معنويّة ترتبط بغرض السّورة. فالتّحليل السّابق يسعى إلى إبراز نوع من المناسبة المعنويّة بين الخصائص الصّوتيّة للفواتح والأغراض الّتي بنيت عليها السّور. وبقطع النّظر عن الإشكاليّات الّتي يمكن أن يثيرها التّحليل السّابق بين دعاة الاعتباطيّة ودعاة الرّمزيّة الصّوتيّة. وهي الإشكاليات المطروحة اليوم على مناهج التحليل الأسلوبيّ نفسها، فإنّ الأجدى، بالنّسبة إلى موضوع بحثنا، أن نتوقّف في تحليل الزّركشي السّابق على مبادئ التّفكير النّصي لديه، وتتمثّل في توقّفه عند ظاهرة التكرار باعتباره خاصية من خصائص الخطاب القرآنيّ. فتكرار الصوت الواحد في السّورة تكراراً وظيفياً من ناحية العلاقة بغرضها هو علامة من علامات نصيّة السّورة وتناسبها؛ بل إنّ علم المناسبات، في جانب كبير منه، يقوم على رصد مظاهر التّكرار والمشابهة والمقابلة والتلازم في المستويين اللّفظي والمعنوي.

ج- مناسبة الفواتح للخواتم:

هذا النّوع من المناسبة خصّه الزّركشي بفصل من كتابه وسمه بـ **(مناسبة فواتح السّور وخواتمها)** والمقصود به هو المناسبة المعنوية بين آيات الافتتاح وآيات الختام في السّورة. ومن نماذجه مناسبة فاتحة سورة القصص لخاتمتها. يقول الزّركشي في تحليل هذه المناسبة: «وتأمّل سورة القصص وبداءتها بقصّة مبدأ أمر موسى ونصرته وقوله: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [سورة القصص:

= 28/ 1/ 2013م] لكنّ هذه النّسب ليست لها دلالة خاصّة نظراً إلى أنّ نسبة تردّد هذه الحروف لا تبتعد عن نسبتها في أنواع الخطاب الأخرى. وقد أشار الزّركشي إلى ذلك بالقول: إنّ هذه الحروف «كثرت في الفواتح دون غيرها من الحروف لكثرتها في الكلام» (البرهان في علوم القرآن، 1: 168).

17] وخروجه من وطنه ونصرته وإسعافه بالمكالمة، وختمها بأمر النّبي ﷺ بألّا يكون ظهيراً للكافرين، وتسليته بخروجه من مكّة، والوعد بعوده إليها بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ [سورة القصص: 85] (البرهان في علوم القرآن، 1: 185-186) هذا المثال الّذي ضربه الزّركشي لمناسبة الفواتح للخواتم يبيّن أنّ مفهوم الفاتحة أوسع من الآية الّتي تفتتح بها السّورة، ويشمل كامل القصّة أو المتتالية من الآيات الّتي تفتتح بها السّورة. فالعلاقة هنا هي علاقة تشابه بين الأحداث في قصّة موسى مع فرعون من ناحية، والأحداث الّتي خاضها الرّسول ﷺ في صراعه مع مشركي قريش.

وقد خصّ السّيوطي هذا النّوع من المناسبة برسالة وسمها بـ (**مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع**) تناول فيها سور القرآن سورة سورة، مبيناً في كلّ منها مناسبة مطلعها لمقطعها. وقد جاء عمل السّيوطي هذا سطحياً متسرّعاً، اكتفى فيه، في أغلب السّور، بالإشارة إلى كلمات أو معانٍ تتكرر في بدايات السّور وفي نهاياتها دون تحليل لوجه المناسبة. من ذلك مثلاً قوله في مناسبة أوّل سورة الرّوم لآخرها: «في أوّلها: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبْلِسُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [الروم: 12]، وفي آخرها: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [الروم: 55]» (مراصد المطالع، 59).

وجاء لديه في مناسبة فاتحة سورة لقمان لخاتمتها قوله: «في صدرها: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [لقمان: 10]، وفي آخرها: ﴿وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِۖ﴾ [لقمان: 34]» (مراصد المطالع، 59).

ونكتفي من هذه الرسالة بهذه الشّواهد الّتي توضّح طريقة السّيوطي فيها، وهي طريقة مختزلة يتعلّق صاحبها بأدنى مشابهة بين فاتحة السّورة وخاتمتها. وربّما لجأ إلى توسيع نطاق الفاتحة والخاتمة إذا لم يتمكّن من العثور على هذه المشابهة، فنجد أنه لم يعثر في سورة الروم على المناسبة إلا بين الآية الثانية عشرة والآية الخامسة والخمسين منها، في حين تعدّ السّورة تسعاً وستّين آية، وهو ما يكشف مقدار التكلّف الّذي وسم عمل السّيوطي في هذا الكتاب.

أمّا البحث الجديّ في مناسبات الفواتح للخواتم فنعثر عليه في كتب علماء المناسبات من المفسّرين من أمثال: الزّمخشري والرّازي وأبي حيّان الأندلسي وابن عاشور. فقد أولى أبو حيّان الأندلسي هذا النّوع من المناسبات اهتماماً خاصّاً في تفسيره، وقد أشار إلى ذلك في تفسير خواتم سورة البقرة. يقول: «ولمّا كان مفتتح هذه السّورة بذكر الكتاب المنزّل، وأنّه هدى للمتّقين الموصوفين بما وُصفوا به من الإيمان بالغيب، وبما أُنزل إلى الرّسول وإلى من قبله، كان مختتمها أيضاً موافقاً لمفتتحها. وقد تتبّعت أوائل السّور المطوّلة فوجدتها يناسبها أواخرها، بحيث لا يكاد ينخرم منها شيء، وسأبيّن ذلك إن شاء الله في آخر كلّ سورة، وذلك من أبدع الفصاحة، حيث يتلاقى آخر الكلام المفرط في الطّول بأوّله، وهي عادة للعرب في كثير من نظمهم، يكون أحدهم آخذاً في شيء، ثمّ يستطرد منه إلى شيء آخر، ثمّ إلى آخر، هكذا طويلاً، ثمّ يعود إلى ما كان آخذاً فيه أوّلاً. ومن أمعن النّظر في ذلك سهُل عليه مناسبة ما يظهر ببادئ النّظم أنّه لا مناسبة له، فبيّن تعالى في آخر هذه السّورة أن أولئك المؤمنين هم أمة محمد ﷺ» (البحر المحيط، 2: 378).

ولئن عدّ أبو حيان الأندلسي هذا النّوع من المناسبات من مظاهر الفصاحة العربيّة، فإنّ ابن عاشور أدرجها ضمن وجوه البديع، وعدّها نوعاً من ردّ الأعجاز على الصدور، وهو ما يكشف قدرة ابن عاشور على تطوير الرؤية البلاغية التقليدية بما يمكّنها من تجاوز الإطار الضيّق الّذي أجريت فيه بعض المفاهيم البلاغية الّتي لم يتجاوز إجراؤها عند علماء البلاغة حدود الجملة الواحدة، وحدود البيت الشعري الواحد. وقد تمكّن ابن عاشور في مواضع متعدّدة من تفسيره من تجاوز هذا المستوى ليُجري هذا الوجه البديعي وغيره[1]

(1) انظر مثلاً كيف وسّع ابن عاشور مفهوم المقابلة، وجعله صالحاً لتحليل العلاقات بين المتتاليات من الآيات كما في تفسير الآية 22 من سورة النحل وما بعدها. (التّحرير والتّنوير، 14: 141).

في مستوى أوسع هو مستوى السّورة الكاملة، من ذلك مثلاً ما جاء في تفسير الآية الآتية في (6) من خاتمة سورة الحج:

(6) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «وفي افتتاح السّورة بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وتنهيتها بمثل ذلك شَبه بردّ العجز على الصدر. وممّا يزيده حسناً أن يكون العجز جامعاً لما في الصّدر وما بعده، حتّى يكون كالنّتيجة للاستدلال والخلاصة للخطبة والحوصلة للدّرس» (التّحرير والتّنوير، 17: 338)، وفي هذا التّحليل لوجه المناسبة بين فاتحة السّورة وخاتمتها، ينطلق ابن عاشور في تحليل الأبنية الكليّة لسور القرآن من قياس تلك الأبنية على نماذج الخطاب الإنساني من خطب ودروس.

ولم يقتصر البحث في مناسبات الفواتح والخواتم على السّورة الواحدة؛ بل تجاوز السّورة إلى السّور المتجاورة، فكان البحث في مناسبة فاتحة السّورة لخاتمة ما قبلها. وهو يندرج ضمن مبحث المناسبات بين السّور.

3-1-2-3- المناسبات بين السّور:

نلاحظ حرصاً لدى المفسّرين من علماء المناسبات، عند الانتقال من سورة إلى أخرى، على بيان وجه العلاقة بين السّورتين المتتاليتين؛ أي وجه المناسبة بين السّور بالنسبة إلى الّذين يرون أنّ ترتيب السّور في المصحف توقيفي[1] مثل: ابن الزّبير والبقاعي والسّيوطي والزّركشي. وعلم المناسبات

(1) يوجد خلاف في هذا المجال بين من يرون أنّ ترتيب السّور من عمل الصحابة، وهو مذهب مالك وجمهور العلماء وابن عاشور على هذا المذهب، وبين من يرون أن ترتيب السّور كان بتوقيف من الرّسول (التحرير والتنوير، 1: 86-89). وفي كلّ الأحوال، إنّ من يرون أنّ ترتيب السّور توقيفيّ لا يتمكّنون من إثبات ذلك إلّا بالجمع بين أخبار الآحاد كما فعل ابن الزّبير؛ إذ جمع في مقدمة كتابه كلّ الأخبار =

بين السّور عند هؤلاء «مبنيّ على أنّ ترتيب السّور توقيفي». (البرهان في علوم القرآن، 1: 38). وقد خصّ ابن الزّبير مبحث المناسبات بين السّور بكتابه (**البرهان في تناسب/ ترتيب سور القرآن**)، وخصّه السّيوطي بكتابه (**تناسق الدّرر في تناسب السّور**) الّذي يذكر في مقدمته أنه ملخّصٌ من كتابه (**أسرار التّنزيل**)[1]. وبنى المؤلّفان مقدّمتي كتابيهما على الاحتجاج لنظريّة التّوقيف في ترتيب السّور داخل المصحف.

ويذهب ابن الزّبير إلى أن مبدأ المناسبة مبدأ معتبر في ترتيب السّور في المصحف سواء انطلقنا من نظريّة التّوقيف، أم من نظريّة الاجتهاد. يقول في «باب التّعريف بترتيب السّور، وهل ذلك بتوقيف من الشارع ﷺ أم هو من فعل الصحابة؟»: «اعلم أنّ الأمر في ذلك كيفما قدّر فلا بدّ من رعي التّناسب، والتفات التّواصل والتّجاذب، فإن كان بتوقيف منه ﷺ، فلا مجال للخصم بعد ذلك التّحديد الجليل والرسم، وإن كان مما فوّض فيه الأمر إلى الأمّة بعده فقد أعمل الكلّ من الصّحابة في ذلك جهده، وهم الأعلياء بعلمه، والمسلّم لهم في وعيه وفهمه، والعارفون بأسباب نزول الآيات، ومواقع الكلمات. وإنّما ألّفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من رسول الله ﷺ وهذا قول مالك رضي الله عنه في حكاية بعضهم عنه، ومالك أحد القائلين بأنّ ترتيب السّور اجتهاد من المسلمين كما تقدّم عنه، فكيفما دار الأمر، فمنه ﷺ عرف ترتيب السّور، وعلى ما سمعوه منه بنوا جليل ذلك النّظر» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 1: 183).

فحتى لو انطلقنا من القول باجتهاد الصّحابة في ترتيب السّور فإنّ هذا

= المتعلّقة بترتيب السّور، وخلص من ذلك الجمع إلى أنّ ترتيب السّور في المصحف توقيفي (البرهان في ترتيب سور القرآن، 182-187)، وهو ما يتناقض مع شرط التّواتر في ثبوت القرآن، وقد اختلفوا في أسماء السّور أَهي بتوقيف أم باجتهاد، أمّا ترتيب الآيات في السّورة الواحدة فلم يختلفوا في ثبوته بالتّواتر عن الرّسول.

(1) مطبوع تحت عنوان (قطف الأزهار في كشف الأسرار) كما أشرنا إليه في المقدّمة.

الاجتهاد لا يخلو من مراعاة مبدأ المناسبة. يقول الزّركشي: «ومن ظن ممّن اعتمد القول بأنّ ترتيب السّور اجتهاد من الصّحابة أنهم لم يراعوا في ذلك التّناسب والاشتباه فقد سقطت مخاطبته، وإلّا فما المراعى وترتيب النّزول غير ملحوظ في ذلك بالقطع، بل هذا معلوم في ترتيب آي القرآن، الواقع ترتيبها بأمره عليه السّلام وتوقيفه بغير خلاف، ألا ترى أن سورة البقرة من المدنيّ، وقد تقدّمت سور القرآن بتوقيفه عليه السّلام في الصّحيح المقطوع به، وتقدّم المدني على المكي في ترتيب السّور والآي كثير جداً. فإذا سقط تعلّق الضّمان بترتيب النّزول لم يبق إلّا رعي التناسب والاشتباه، وارتباط النّظائر والأشباه» (البرهان في علوم القرآن، 1: 184).

فإذا أخذنا في الاعتبار تعذّر التّرتيب التّاريخيّ للقرآن؛ لأنّ الرّسول لم يلتزم به في ترتيب الآي داخل السّورة الواحدة، ولا في ترتيب السّور الّتي ثبت أنّه قرأها بترتيب مفارق للتّرتيب الزّمني، فإنّ مبدأ المناسبة يكون هو المعتبر في اجتهاد الصّحابة في ترتيب المصحف، سواء كان المعوّل عليه في هذا الاجتهاد توقيف الرّسول أم إعمال العقل. وعلى هذا الأساس يكتسب البحث في تناسب السّور مشروعيّته باعتباره نوعاً من البحث عن الحكمة من ترتيب السّور، سواء كان ذلك من فعل الرّسول أم من فعل الصّحابة. وتبيّن الحجج المعتمدة في المذهب المالكيّ أنّ ترتيب المصحف كان يعتمد أساساً على اجتهاد المجموعة التي كلّفت بجمع المصحف، وكان على رأسها زيد بن ثابت. ومن الأخبار التي تؤكد هذا الاجتهاد خبر قِرَان سورة التّوبة بالأنفال، فقد ورد في كتاب **(المصاحف)** لابن أبي داود عن ابن عبّاس أنّه قال: «قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ووضعتموهما في السّبع الطّوال، ما حملكم على ذلك؟ فقال عثمان: كان رسول الله ﷺ ممّا يأتي عليه الزّمان وهو ينزل عليه السّور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشّيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا

هؤلاء الآيات في السّورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وإذا أنزل عليه الآية يقول: «ضعوا هذه الآية في السّورة الّتي يذكر فيها كذا وكذا»، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن وكانت قصّتها شبيهة بقصّتها، فظننت أنّها منها، فقبض رسول الله ﷺ، ولم يبيّن لنا أنّها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ووضعتهما في السبع الطوال» (كتاب المصاحف، 1: 225-226).

هذا الخبر على درجة من الأهمّيّة؛ لأنّه يكشف جانباً من الطّريقة التي اعتُمِدت في جمع القرآن في المصحف العثماني، ويبيّن أنّ ترتيب الآيات داخل السّور كان بتوجيه من الرّسول ﷺ، وأنّ ترتيب السّور داخل المصحف كان باجتهاد من الصّحابة، وأنّ البسملة ليست آية قرآنية؛ بل هي علامة وضعت في المصحف للفصل بين السّور، وهو المعتمد في المذهب المالكي. ولعلّ أطرف ما في هذا الخبر هو اعتماد الصّحابة على مبدأ المناسبة في ترتيب سورتي التّوبة والأنفال بناء على تشابه غرضي السّورتين، ولا يستبعد أن يكون هذا المبدأ قد اعتُمد في ترتيب بقيّة السّور طالما أنّه كان حاضراً في أذهان من قاموا على جمع المصحف.

إنّ النّتيجة التي نخلص إليها ممّا سبق أنّ الصّحابة الذين قاموا على جمع القرآن لا يبعد أنّهم تحرّوا في ترتيب السّور طريقة الرّسول في قراءة مجموعات من السّور على نسق معيّن مثل السّبع الطّوال وسور المفصّل. أمّا السّور الّتي لم يثبت لديهم شيء في ترتيبها عن الرّسول فلا شكّ في أنّهم اجتهدوا في ترتيبها وفقاً لمبدأ المناسبة كما هو الشأن في سورتي براءة والتّوبة. وبذلك يكون علم المناسبات بين السّور قائماً على التّسليم بالتّناسب في ما ثبت فيه التّرتيب عن الرّسول، كما سلّموا بذلك في ترتيب الآيات داخل السّورة، أو في ما لم يثبت فيه توقيف من النّبيّ، وفي هذه الحالة نجدهم يسلّمون بأنّ مبدأ المناسبة هو الأساس الّذي قام عليه اجتهاد الصّحابة

في ترتيب سور القرآن. وهذا ما سعى كلّ من ابن الزّبير والسّيوطي إلى البرهنة عليه في مقدّمتي كتابيهما عن تناسب السّور، وهو ما دافع عنه ابن عاشور أيضاً في المقدّمة الثّامنة لتفسيره.

وقد اتّخذ مبحث المناسبات بين السّور منحيين: منحى موضعياً يهتم بمناسبة فاتحة السّورة لخاتمة الّتي قبلها، ومنحى كلياً يهتم بتناسب غرضي السّورتين المتتابعتين. ونقدم في ما يلي المستوى الموضعي للعلاقات بين السّور، ونردفه بالمستوى الكليّ للعلاقات بين أغراض السّور المتعاقبة.

أ- مناسبة فاتحة السّورة لخاتمة الّتي قبلها:

خصّ الزّركشي هذا النّوع من المناسبات بفصل جاء فيه أنّ من أسرار القرآن: «مناسبة فاتحة السّورة بخاتمة الّتي قبلها، حتى إنّ منها ما يظهر تعلّقها به لفظاً كما قيل في: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ [الفيل: 5] ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ [قريش: 1]. وفي الكوّاشي[1]: لمّا ختم سورة النّساء آمراً بالتوحيد والعدل بين العباد، أكّد ذلك بقوله في أوّل سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]» (البرهان في علوم القرآن، 1: 186). وهو يشير بذلك إلى متانة العلاقة بين خاتمة سورة الفيل وفاتحة سورة قريش. وقد رأى بعض العلماء أن هذه العلاقة شبيهة بالتّضمين في الشّعر.

يقول ابن عاشور: «وجوّز الفرّاء وابن إسحاق في (**السّيرة**) أن يكون ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ [قريش: 1] متعلّقاً بما في سورة الفيل من قوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ [الفيل: 5]. قال القرطبي: وهو معنى قول مجاهد ورواية ابن جبير عن ابن عباس. قال الزّمخشري: وهذا بمنزلة التّضمين في الشعر،

---

(1) الإشارة إلى موفّق الدّين الكوّاشي (ت 680 هـ) وله ثلاثة تفاسير أوّلها مطوّل يحمل عنوان «تبصرة المتذكّر وتذكرة المتبصّر» وثانيها يحمل عنوان «التّلخيص في تفسير القرآن العزيز» ويبدو أنّه مختصر من الأوّل، والثالث يحمل عنوان «كشف الحقائق وشرح الدقائق». (الأعلام، 1: 274-275).

وهو أن يتعلّق معنى البيت بالّذي قبله تعلّقاً لا يصحّ إلّا به. اهـ. يعنون أنّ هذه السّورة وإن كانت سورة مستقلّة فهي ملحقة بسورة الفيل. فكما تلحق الآية بآية نزلت قبلها، تلحق آيات هي سورة فتتعلّق بسورة نزلت قبلها» (التّحرير والتّنوير، 30: 555).

يُفهم من هذه الأقوال أنّ العلاقة بين السّورتين تتجاوز المستوى المعنوي إلى المستوى التّركيبي حتى أن بعض الصحابة عدّهما سورة واحدة، وهو ما أشار إليه السّيوطي في تناسق الدرر بالقول: «هي شديدة الاتصال بما قبلها؛ لتعلّق الجارّ والمجرور في أوّلها بالفعل في آخر تلك؛ ولهذا كانتا في مصحف أُبيّ سورة واحدة» (أسرار ترتيب القرآن، 167).

وقد ذكر السّيوطي مصادره في (**الإتقان**) يقول: «كذا نقل جماعة عن مصحف أبيّ أنّه ستّ عشرة سورة[1]، والصّواب أنّه خمس عشرة. فإنّ سورة الفيل وسورة لإيلاف قريش فيه سورة واحدة. ونُقل ذلك عن السّخاوي في (**جمال القراء**) عن جعفر الصّادق وأبي نهيك أيضاً. قلت: ويردّه ما أخرجه الحاكم والطّبراني من حديث أمّ هانئ أن رسول الله قال: "فضل الله قريشاً بسبع..." الحديث، وفيه: "وإنّ الله أنزل فيهم سورة من القرآن لم يذكر فيها معهم غيرهم ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾"» (الإتقان، 1: 228).

وقد أثارت قضيّة تعداد السّور جدلاً كبيراً بين العلماء لا مجال إلى

---

(1) عدّة سور القرآن في المصحف العثماني مئة وأربع عشرة سورة. ويختصّ المصحف المنسوب إلى أبيّ بن كعب باشتماله على سورتين لا نعثر عليهما في الصّيغة الرّسميّة المعتمدة للقرآن متمثّلة في مصحف عثمان هما سورتا الخلع والحفد. وقد شكّك عدد كبير من الباحثين في صحّة نسبة هاتين السّورتين للقرآن. من ذلك الدّراسة المتأنّية الّتي قام بها نولدكه لألفاظ السّورتين. وقد خلص منها إلى أنّ المعجم المستخدم فيهما مختلف اختلافاً شديداً عن المعجم القرآني. وقد بيّن نولدكه أنّ صيغ السّورتين أقرب إلى صيغ الدّعاء. ولا يبعد حسب نولدكه أن يكون اختلاط هذه الأدعية بالقرآن راجعاً إلى أنّ عباراتها هي عبارات دعاء القنوت الذي كان الرّسول يقرؤه في صلاة الوتر. (نولدكه، 2008: 267-269).

الخوض فيه هنا لأنه يخرج عن نطاق بحثنا. وما يهمّنا في هذا السّياق هو الخبر المتعلّق باعتبار سورتي الفيل وقريش سورة واحدة في حدّ ذاته لدلالته على أنّ تصوّر المصحف نفسه قائم على مبادئ نصيّة، جعلت الصّحابة أنفسهم يتعاملون مع المصحف على أنّه نصّ واحد ترتبط أجزاؤه بعلاقات تتراوح بين العلاقات العامليّة كما في سورتي الفيل وقريش. وعلاقات المناسبة كما في بقيّة سور المصحف. وهذه العلاقات هي علاقات موضعيّة قبل أن تكون كلّية بين أغراض السّور المتابعة.

ومن المهمّ في هذا السّياق أن نسجّل هذه الازدواجية الّتي توخّاها السّيوطي في التعامل مع الخبر السّابق المتعلّق بمصحف أبيّ، فقد اعتمد عليه في الاستدلال على المناسبة بين السّورتين في كتاب (**أسرار ترتيب القرآن**) لمّا كان يخدم غرضه هناك. وانبرى في كتابه (**الإتقان في علوم القرآن**) يفنّد هذا الخبر في سياق الحديث عن عدد سور القرآن.

لقد أوردنا هذا المثال للعلاقة الموضعيّة العامليّة بين فاتحة السّورة وخاتمة سابقتها لطرافته باعتبار هذه العلاقة فريدة من نوعها في الخطاب القرآنيّ، أما بقيّة أنواع العلاقات بين السّور فهي علاقات معنوية تتبّعها المفسرون المشتغلون بالمناسبات بين السّور. ومن ذلك ما أورده السّيوطي غير معزوّ إلى قائله: «إذا اعتبرت افتتاح كلّ سورة وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السّورة قبلها، ثم هو يخفى تارة ويظهر أخرى كافتتاح سورة الأنعام بالحمد[1]، فإنّه مناسب لختام المائدة من فصل القضاء[2] (...) وكافتتاح [فاطر: 1]: بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[3] فإنّه مناسب لختام ما قبلها من قوله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ

(1) الآية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1].

(2) الآية: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المائدة: 120].

(3) الآية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 1].

بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾ [سبأ: 54][1] (...) وكافتتاح سورة الحديد بالتّسبيح[2]، فإنه مناسب لختام سورة الواقعة بالأمر به[3] وكافتتاح سورة البقرة بقوله: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1-2][4] فإنه إشارة إلى الصراط في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6]، كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط قيل لهم ذلك الصراط الّذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب، وهذا معنى حسن يظهر فيه ارتباط سورة البقرة بالفاتحة» (الإتقان، 3: 380-381). فهذه كلّها من نوع العلاقات المعنويّة بين السّور. وهي علاقات موضعيّة تقتصر على آيتي الختام والافتتاح.

وللمناسبات بين السّور وجهٌ آخر يتأسّس على العلاقات المعنويّة بين أغراض السّور في كلّيّتها، وهو ما يمكن وسمه بالمناسبات الكليّة بين السّور.

ب- المناسبة الكليّة بين السّورتين المتعاقبتين:

هذا النّوع من المناسبة بين السّور يتجاوز، كما أشرنا، المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل إلى المستوى الكلّيّ للعلاقات بين السّور باعتبارها أبنية كبرى. وهذا النّوع من المناسبات يشغل كامل كتابَي ابن الزّبير والسّيوطي الموسومين بـ (**البرهان في تناسب/ ترتيب سور القرآن**) و(**أسرار ترتيب القرآن**). وقد حاول السّيوطي في كتابه أن يصوغ قاعدة كلّيّة للمناسبات بين السّور مفادها أنّ كلّ سورة هي تفصيل لما ورد مجملاً في سابقتها، يقول في سياق الكلام على المناسبة بين سورتي الفاتحة والبقرة: «قد ظهر لي بحمد الله وجوهاً (كذا) من هذه المناسبات؛ أحدها: أنّ القاعدة الّتي

---

(1) الآيــة: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾ [سبأ: 54].

(2) الآية: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحديد: 1].

(3) الآية: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: 96].

(4) الآيتان: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 1-2].

استقرأتها[1] القرآن: أنّ كلّ سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه، وقد استمرّ معي ذلك في غالب سور القرآن، طويلها وقصيرها» (أسرار ترتيب القرآن، 56). وقد جاء في تطبيق هذه القاعدة على سورتي الفاتحة والبقرة قوله: «وسورة البقرة قد اشتملت على تفصيل جميع مجملات الفاتحة. فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] تفصيله ما وقع فيها من الأمر بالذّكر في عدة آيات، ومن الدّعاء في قول: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: 186] الآية، وفي قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 286]، وبالشّكر في قوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152]. وقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] تفصيله قوله :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿21﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 21-22]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]؛ ولذلك افتتحها بقصّة خلق آدم الّذي هو مبدأ البشر، وهو أشرف الأنواع من العالمين، وذلك شرح إجمال ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]. وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 3] قد أومأ إليه بقوله في قصّة آدم: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 54]، وفي قصّة إبراهيم لمّا سأل الرّزق للمؤمنين خاصة [بقوله: ﴿وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ﴾ [البقرة: 126]]، فقال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ [البقرة: 126]؛ وذلك لكونه رحماناً. وما وقع في قصّة بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم﴾ [البقرة: 52] إلى أن أعاد

---

(1) في نسخة أخرى غير المخطوطة الأساسية، التي اعتمد عليها المحقق، «استقرّ بها». وقد أشار إليها المحقق في هامش التحقيق. (أسرار ترتيب القرآن، 56).

الآية بجملتها في قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]، وذكر آية الدَّيْنِ إرشاداً للطّالبين من العباد، ورحمة بهم، ووضع عنهم الخطأ والنّسيان والإصر، وما لا طاقة لهم به، وختم بقوله: ﴿وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ﴾ [البقرة: 286]، وذلك شرح قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1].

وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] تفصيله ما وقع من ذكر يوم القيامة في عدة مواضع؛ ومنها قوله: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: 284] والدِّين [في الفاتحة]: الحساب [في البقرة].

وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: 5] مجمل شامل لجميع أنواع الشّريعة الفروعيّة، وقد فُصّلت في البقرة أبلغ تفصيل، فذكر فيها: الطّهارة، والحيض، والصّلاة، والاستقبال، وطهارة المكان، والجماعة، وصلاة الخوف، وصلاة الجمع، والعيد، والزّكاة بأنواعها؛ كالنّبات، والمعادن، والاعتكاف، والصّوم، وأنواع الصّدقات، والبرّ، والحجّ، والعمرة، والبيع، والإجارة، والميراث، والوصيّة، والوديعة، والنّكاح، والصّداق، والطّلاق، والخُلع، والرّجعة، والإيلاء، والعدة، والرّضاع، والنّفقات، والقصاص، والدّيات، وقتال البُغاة، والردّة، والأشربة، والجهاد، والأطعمة، والذّبائح، والأَيْمَان، والنّذور، والقضاء، والشّهادات، والعتق. فهذه أبواب الشّريعة كلّها مذكورة في هذه السّورة.

وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] شامل لعلم الأخلاق. وقد ذكر منها في هذه السّورة الجمّ الغفير؛ من التّوبة، والصّبر، والشّكر، والرّضا، والتّفويض، والذّكر، والمراقبة، والخوف، وإِلَانَة القول.

وقوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6] إلى آخره تفصيله ما وقع في السّورة من ذكر طريق الأنبياء، ومَن حاد عنهم من النّصارى؛ ولهذا ذكر في الكعبة أنّها قبلة إبراهيم، فهي من صراط الّذين أنعم عليهم، وقد حاد عنها اليهود والنّصارى معاً؛ ولذلك قال في قصّتها: ﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ

مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142] تنبيهاً على أنّها الصّراط الّذي سألوا الهداية إليه. ثمّ ذكر: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: 145]، وهم المغضوب عليهم والضّالون الّذين حادوا عن طريقهم. ثم أخبر بهداية الّذين آمنوا إلى طريقهم. ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]. فكانت هاتان الآيتان تفصيل إجمال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ إلى آخر السّورة.

وأيضاً قوله أوّل السّورة: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] إلى آخره في وصف الكتاب إخبار بأن الصّراط الّذي سألوا الهداية إليه هو: ما تضمّنه الكتاب؛ وإنّما يكون هداية لمن اتّصف بما ذكر [من صفات المتّقين]. ثمّ ذكر أحوال الكفرة، ثم أحوال المنافقين، وهم من اليهود، وذلك [أيضاً] تفصيل لمن حاد عن الصّراط المستقيم، ولم يهتدِ بالكتاب. وكذلك قوله هنا: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ﴾ [البقرة: 136] الآية، فيه تفصيل النّبيّين المنعَم عليهم. وقال في آخرها: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 136] تعريفاً بالمغضوب عليهم والضّالين الّذين فرّقوا بين الأنبياء؛ ولذلك عقّبها بقوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ [البقرة: 137]؛ أي: إلى الصّراط المستقيم، صراط المنعَم عليهم كما اهتديتم. فهذا ما ظهر لي، والله أعلم بأسرار كتابه» (أسرار ترتيب القرآن، 56-60).

لقد أوردنا هذا النّص على طوله لأهمّيّته في إبراز المنهج الّذي اعتمده السّيوطي في كتابه، وهو منهج يقوم على تحليل المناسبات بين السّور على أساس علاقة الإجمال والتّفصيل، فكلّ جزء من سورة الفاتحة هو مجمل يقابله تفصيله في سورة البقرة، وهذا الاختزال للعلاقات بين السّور في الإجمال والتّفصيل جعل تحاليل السّيوطي متكلّفة أحياناً. ولعلّ منهج ابن الزّبير، الّذي لم يلزم نفسه بنوع واحد من أنواع العلاقات، أكثرُ استيعاباً لوجوه العلاقات بين السّور، وإن كان نوع العلاقات البيانيّة هو الغالب عليها.

ج- المناسبة بين مجموعات من السّور:

ما يستدعي الانتباه في العلاقات بين السّور محاولةُ علماء المناسبات تصنيف سور المصحف إلى مجموعات بحسب خاصّيّة مشتركة بين سور كلّ مجموعة. من ذلك افتتاح مجموعة من السّور بالفاتحة نفسها متمثّلة في الحروف المقطّعة نفسها، أو في صيغة واحدة من صيغ الحمد. وينقل السّيوطي عن الكرماني[1] قوله: «إنّما سمّيت السّور السّبع "حم" على الاشتراك في الاسم لما بينهنّ من التّشاكل الّذي اختصّت به، وهو أنّ كلّ واحدة منها استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب مع تقارب المقادير في الطّول والقصر وتشاكل الكلام في النّظام» (الإتقان، 3: 387). فالاشتراك في الفواتح عند الكرماني يعكس نوعاً من المشاكلة بين السّور.

وتتابع السّور المفتتحة بفواتح متشابهة في المصحف يعكس مراعاة مبدأ المناسبة في ترتيب السّور. وأوّل مظاهر هذه المناسبةِ المناسبةُ في مقادير السّور طولاً وقصراً. وبناء على هذا المظهر الكمّيّ للمناسبة قسّموا السّور إلى أربع مجموعات بحسب عدد الآيات هي: الطّوال والمئون والمثاني والمفصّل، ويعرّفها السّيوطي بالقول: «السبع الطوال: أولها البقرة وآخرها براءة. (...)، والمئون: ما وليها، سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مئة آية أو تقاربها. والمثاني: ما ولي المئين لأنها ثنّتها أي كانت بعدها، فهي لها ثوان والمئون لها أوائل. (...) والمفصّل: ما ولي المثاني من قصار السّور، سمّي بذلك لكثرة الفصول الّتي بين السّور بالبسملة (...) وآخره سورة الناس بلا نزاع» (الإتقان، 1: 220-221).

وإذا تجاوزنا هذا الوجه من وجوه المناسبة، التي يصحّ وصفها بالكمّية،

(1) هو تاج القرّاء محمود بن حمزة الكرماني (ت 505هـ) سبقت الإشارة إليه في مقدّمة البحث، وهو صاحب كتاب (البرهان في توجيه متشابه القرآن) والقول السابق مقتبس من تفسيره الموسوم بـ(غرائب التّفسير وعجائب التّأويل) (2: 1037).

وجدنا أنفسنا أمام وجه آخر أكثر أهمّيّة يتّصل بالمناسبة المعنويّة بين السّور، وهو وجه يبدو به المصحف كأنه سورة واحدة على حد تعبير أبي علي الفارسي[1].

د- القرآن كله كالسّورة الواحدة عند علماء المناسبات:

لقد تواتر لدى علماء المناسبات، ولدى ابن عاشور خاصّة، تشبيه القرآن بالخطبة الّتي تفتتح بمقدّمة، ويتوسّطها الغرض الرّئيس، وتنتهي بخاتمة؛ فقد جاء لديه في تفسير سورة الفاتحة أنها «مُنزَّلَة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدّمة للخطبة، وهذا الأسلوب له شأن عظيم في صناعة الأدب العربيّ، وهو أعون للفهم وأدعى للوعي. وقد رسم أسلوب الفاتحة للمنشئين ثلاث قواعد للمقدّمة: القاعدة الأولى إيجاز المقدّمة لئلّا تملّ نفوس السّامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة، وليكون سنّة للخطباء فلا يطيلوا المقدّمة كي لا ينسبوا إلى العيّ فإنّه بمقدار ما تُطال المقدّمة يقصر الغرض، ومن هذا يظهر وجه وضعها قبل السّور الطّوال مع أنّها سورة قصيرة. الثّانية أن تشير إلى الغرض المقصود وهو ما يسمّى براعة الاستهلال؛ لأنّ ذلك يهيئ السّامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتأهّبوا لتلقّيه إن كانوا من أهل التلقّي فحسب، أو لنقده وإكماله إن كانوا في تلك الدرجة، ولأنّ ذلك يدلّ على تمكّن الخطيب من الغرض وثقته بسداد رأيه فيه بحيث ينبّه السّامعين لوعيه، وفيه سنّة للخطباء ليحيطوا بأغراض كلامهم. وقد تقدّم بيان اشتمال الفاتحة على هذا عند الكلام على وجه تسميتها أمّ القرآن. الثّالثة أن تكون المقدّمة من جوامع الكلم، وقد بيّن ذلك علماء البيان عند ذكرهم

---

(1) هذا القول يُنسب إلى أبي علي الفارسي، ويستدلّ به النّحاة على جواز الابتداء بالنّفي إذا كان جواباً على كلام سابق في سياق الحديث عن افتتاح سورة القيامة بلا النافية في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: 1] فلما كان القرآن كالسّورة الواحدة فإنه يجوز أن يكون النفي في فاتحة سورة القيامة جواباً على كلام سابق في سورة أخرى. (مغني اللبيب، 3: 336).

المواضع الّتي ينبغي للمتكلّم أن يتأنّق فيها. الرّابع أن تفتتح بحمد الله» (التّحرير والتّنوير، 1: 153). فسورة الفاتحة لا تتوفّر على هذه الشّروط الّتي ينبغي أن تشتمل عليها مقدّمة الخطبة النّموذجية فحسب، بل إنّ ابن عاشور يجعل من سورة الفاتحة النّموذج نفسه الّذي ينبغي أن تحتذيه المقدّمات في كلّ أنماط الخطاب البليغ. وأهم الشّروط الّتي ينبغي أن تتوفّر عليها المقدّمة النّموذجية في الخطاب ما أشار إليه ابن عاشور من اشتمالها على الغرض المقصود، وهو ما يعرف عند علماء البلاغة ببراعة الاستهلال.

وقد أجمع المفسرون من علماء المناسبات وغيرهم على أنّ سورة الفاتحة مشتملة على مجمل مقاصد القرآن الكريم، من ذلك ما جاء لدى ابن عاشور نفسه في تعليل وجوه تسمية هذه السّورة بأمّ القرآن. وهو قوله: «ووجه تسميتها أمّ القرآن أنّ الأمّ يطلق على أصل الشيء ومنشئه (...) وقد ذكروا لتسمية الفاتحة أمّ القرآن وجوهاً ثلاثة: أحدها: أنها مبدؤه ومفتتحه فكأنّها أصله ومنشؤه، يعني أنّ افتتاحه الّذي هو وجود أوّل أجزاء القرآن قد ظهر فيها، فجُعلت كالأمّ للولد في أنّها الأصل والمنشأ، فيكون أمّ القرآن تشبيهاً بالأمّ الّتي هي منشأ الولد لمشابهتها بالمنشأ من حيث ابتداء الظّهور والوجود.

الثّاني: أنّها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن، وهي ثلاثة أنواع: الثّناء على الله ثناء جامعاً لوصفه بجميع المحامد وتنزيهه عن جميع النّقائص، ولإثبات تفرده بالإلهيّة وإثبات البعث والجزاء، وذلك من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] إلى قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، والأوامر والنّواهي من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5]، والوعد والوعيد من قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: 7] إلى آخرها، فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كلّه، وغيرها تكملات لها؛ لأنّ القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصليّة، وهي صلاح الدّارين، وذلك يحصل بالأوامر والنواهي. ولمّا توقّفت الأوامر والنّواهي على معرفة الآمر، وأنّه الله الواجب وجوده خالق الخلق، لزم تحقيق معنى الصّفات. ولمّا توقّف تمام الامتثال على

الرّجاء في الثّواب والخوف من العقاب لزم تحقّق الوعد والوعيد. والفاتحة مشتملة على هاته الأنواع، فإنّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] إلى قوله: ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] حمد وثناء، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5] إلى قوله: ﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6] من نوع الأوامر والنواهي، وقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: 7] إلى آخرها من نوع الوعد والوعيد، مع أنّ ذكر ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ يشير أيضاً إلى نوع قصص القرآن، وقد يؤيّد هذا الوجه بما ورد في الصحيح في: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] أنّها تعدل ثلث القرآن؛ لأنّ ألفاظها كلّها ثناء على الله تعالى.

الثّالث: أنّها تشتمل معانيها على جملة معاني القرآن من الحكم النّظريّة والأحكام العمليّة. فإنّ معاني القرآن إمّا علوم تقصد معرفتها، وإمّا أحكام يقصد منها العمل بها، فالعلوم كالتّوحيد والصّفات والنّبوءات والمواعظ والأمثال والحكم والقصص، والأحكام إمّا عمل الجوارح وهو العبادات والمعاملات، وإمّا عمل القلوب أي العقول وهو تهذيب الأخلاق وآداب الشريعة، وكلّها تشتمل عليها معاني الفاتحة بدلالة المطابقة أو التّضمن أو الالتزام فـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] يشتمل على سائر صفات الكمال الّتي استحقّ الله لأجلها حصر الحمد له تعالى بناء على ما تدلّ عليه جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ من اختصاص جنس الحمد به تعالى واستحقاقه لذلك الاختصاص، كما سيأتي. و﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يشتمل على سائر صفات الأفعال والتّكوين عند من أثبتها. و﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يشتمل على أصول التّشريع الرّاجعة للرّحمة بالمكلّفين. و﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ يشتمل على أحوال القيامة، و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يجمع معنى الديانة والشّريعة، و﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يجمع معنى الإخلاص لله في الأعمال. (...) و﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ يشتمل على الأحوال الإنسانيّة وأحكامها من عبادات ومعاملات وآداب، و﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يشير إلى أحوال الأمم والأفراد الماضية

الفاضلة، وقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ يشتمل على سائر قصص الأمم الضّالة، ويشير إلى تفاصيل ضلالاتهم المحكية عنهم في القرآن، فلا جرم يحصل من معاني الفاتحة -تصريحاً وتضمّناً- علم إجماليّ بما حواه القرآن من الأغراض. وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلّب التّفصيل على حسب التّمكّن والقابليّة. ولأجل هذا فُرضت قراءة الفاتحة في كلّ ركعة من الصّلاة حرصاً على التّذكّر لما في مطاويها» (التّحرير والتّنوير، 1: 133-134).

وهذا المعنى المتمثّل في اشتمال سورة الفاتحة على مجمل أغراض القرآن الكريم هو الّذي بنى عليه كلّ من السّيوطي (أسرار ترتيب القرآن، 49-52) وابن الزّبير (البرهان في ترتيب سور القرآن، 187-189) كلامهما على مناسبة سورة الفاتحة لما يليها من سور القرآن.

ومثلما نزّلوا سورة الفاتحة منزلة المقدّمة للقرآن كله، فإنّهم نزّلوا قصار السّور في نهاية المصحف منزلة الخاتمة للقرآن كلّه. من ذلك مثلاً ما ذكره ابن الزّبير في سياق بيان مناسبة سورة الكوثر لما قبلها من أنّ هذه السّورة هي خاتمة الكلام على النّعم في القرآن، يقول: «لمّا نهى عباده عمّا يلتذّ به من أراد الدّنيا وزينتها من الإكثار والكبر والتغرّر بالمال والجاه وطلب الدّنيا، أتبع ذلك بما منح نبيّه ممّا هو خير ممّا يجمعون وهو الكوثر، وهو الخير الكثير (...) ومن الكوثر والخير الّذى أعطاه الله كتابه المبين الجامع لعلم الأوّلين والآخرين، والشّفاء لما في الصدور (...) فقد اضمحلّ في جانب نعمة الكوثر الّذي أوتي كلّ ما ذكره تعالى في كتابه من نعيم أهل الدّنيا، تمكّن من تمكّن منهم، وهذا أحد موجبات تأخير هذه السّورة، فلم يقع بعدها ذكر شيء من نعيم الدّنيا، ولا ذكر أحد المتنعّمين بها لانقضاء هذا الغرض وتمامه. وسورة الدّين آخر ما تضمّن الإشارة إلى شيء من ذلك كما تقدّم من إشارتها، وتبيّن بهذا وجه تعقيبها، والله أعلم» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 379-380). فسورة الكوثر، على ما ذهب إليه ابن الزّبير، هي خاتمة غرض عامّ من أغراض القرآن جاء مفصّلاً في بقيّة سوره. وهو غرض

الامتنان على المؤمنين بنعمة الإيمان. ومبدأ ذلك ما ورد مجملاً في سورة الفاتحة في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 6-7]. وقد وقع تفصيل هذا الغرض في سور كثيرة، ثمّ جيء بسورة الكوثر خاتمة لهذا الغرض بحسب ابن الزّبير. وبهذا يصحّ ما ذهبنا إليه من أنّهم يعتبرون القرآن كالسّورة الواحدة. ومن الأدلّة على ذلك أيضاً ما ذهب إليه ابن الزّبير في سياق بيان مناسبة سورة (الكافرون) لما قبلها من أنّها خاتمة الكلام على أحد الفريقين اللّذين ورد ذكرهما مجملاً في الآية السّابقة من سورة الفاتحة، وهما طريق المنعم عليهم وطريق المغضوب عليهم من الكافرين. وقد ورد الكلام على الفريقين والطريقين مفصّلاً في القرآن الكريم. وسورة (الكافرون) هي خاتمة الكلام على الفريق الثّاني وهم المغضوب عليهم.

يقول ابن الزّبير: «لمّا انقضى ذكر الفريقين المتردّد ذكرهما في الكتاب العزيز من أوّله إلى آخره على اختلاف أحوال كلّ فريق وشتّى درجاتهم. وأعني بالفريقين من أشير إليه في قوله سبحانه: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 6-7]. فهذا طريق أحد الفريقين، وفي قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7] إشارة إلى طريق من كان في الطّرف الآخر من حال أولئك الفريق؛ إذ ليس إلّا طريق السلامة أو طريق الهلاك. (...) فكيف ما تشعّبت الطّرق فإلى ما ذكر من الطّريقين مرجعهما، وباختلاف سبل الجميع عرّفت آي الكتاب، وفصّلت ذكره تفصيلاً لا يبقى معه ارتياب لمن وفّق. فلمّا انتهى ذلك كلّه بما يتعلّق به، وتداولت بيانه الآي من لدن قوله بعد أمّ القرآن ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] إلى قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 3] أتبع ذلك بالتّفاصيل والتّسجيل فقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] فبيّن سبحانه أنّ من قضى عليه بالكفر والموافاة عليه لا سبيل إلى خروجه عن ذلك، ولا يقع منه الإيمان أبداً (...) فقال لهم: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ

﴿مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: 2-3] إلى آخرها. فبان أمر الفريقين، وارتفع الإشكال، واستمرّ كلّ على طريقه (...) فتأمّل موقع هذه السّورة وأنّها الخاتمة لما فُصّل في الكتاب، يلحْ لك وجه تأخيرها. والله أعلم» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 380-382). وبذلك تكون سورة (الكافرون) خاتمة هذا الغرض في القرآن.

ولعلّ أهمّ مِن جعل سورة الكوثر نهاية لغرض من أغراض القرآن (هو غرض الامتنان بالنعم) ما ذهب إليه ابن الزّبير من أنّ سورة المسد نهاية للكتاب كلّه يقول: «هذه السّورة وإن نزلت على سبب خاصّ وفي قصّة معلومة، فهي مع ما تقدّمها واتّصل بها في قوّة أن لو قيل قد انقضى عمرك يا محمّد وانتهى ممّا قلّدته من عظيم أمانة الرّسالة أمرك، وتأدية ما تحمّلته، وحان أجلك. وأمارة ذلك دخول النّاس في دين الله أفواجاً، واستجابتهم بعد تلكّئهم. والويل لمن عاندك وعدل عن متابعتك، وإن كان أقرب النّاس إليك، فقد فصلت سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ بين أوليائك وأعدائك، وبان بها حكم من اتّبعك ومن عاداك ولهذا سمّاها ﷺ المبرّئة من النّفاق، ليعلم كفّار قريش وغيرهم أنّه لا اعتصام لأحد من النّار إلّا بالإيمان، وأنّ القرابات غير نافعة، ولا تجديه شيئاً إلّا مع الإيمان. (...) وها هنا انتهى أمر الكتاب بجملته» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 383-384).

وهو يقول في سياق الكلام عن مناسبة سورة الإخلاص: «ولما كمل مقصود الكتاب واتّضح عظيم رحمة الله به لمن تدبّر واعتبر وأناب كان مظنّة الاستعاذة واللّجأ من شرّ الحاسد وكيد الأعداء، فختم بالمعوّذتين من شرّ ما خلق وذرأ، وشرّ الثقلين» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 385).

فالكلام هنا عن خاتمة مقصود الكتاب كلّه، وهو كتاب في دعوة النّاس إلى التّوحيد، وهذه الدّعوة هي جماع أغراض القرآن الكريم. فالفاتحة تضمّنت إجمال هذا الغرض المتمثّل في الدّعوة إلى الإيمان بمالك يوم الدّين، وقد تضمّنت سورة النّاس الاستعاذة بملك النّاس من شرّ الوسواس

الّذي قد يحول دون الالتحاق بفريق المنعم عليهم من المهتدين. وقد ورد لدى ابن البقاعي أنّ هذه السّور الثلاث الّتي ختم بها القرآن مناظرة للسّور الثّلاث الّتي افتتح بها يقول: «فكانت هذه السّور الثّلاث الأخيرة مشاكلة للثّلاث الأولى في المقاصد وكثرة الفضائل: الإخلاص لسورة التوحيد: آل عمران، وهو واضح. والفلق للبقرة، طباقاً ووفاقاً، فإنّ الكتاب الّذي هو مقصود سورة البقرة خير الأمر، والفلق للعوذ من شر الخلق، المحصّل لكل خير، وفي البقرة ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]، ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: 102] الآيات، ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: 109] الآية. والنّاس للفاتحة، فإنّه إذا فرغ الصّبر الّذي هو مسكن القلب، الّذي هو مركب الرّوح، الّذي هو معدن العقل، كانت المراقبة، فصار ذلك بمنزلة تقديس النّفس بالتّوحيد والإخلاص، ثمّ استعاذة من كل شرّ ظاهر، وكلّ سوء باطن، للتّأهّل لتلاوة سورة المراقبة وما بعدها من الكتاب على غاية من السّداد والصّواب، فاتّصل الآخر بالأوّل أيّ اتّصال بلا ارتياب، واتّحد به كلّ الاتّحاد، إنّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب. فإنه اكتفى -أوّلاً- بالاستعاذة المعروفة، كما يُكتفى في أوائل الأمور بأيسر مأمور، فلمّا ختم الخاتمة، جوزي بتعوّذ من القرآن، ترقية له إلى مقام الإحسان» (مصاعد النّظر، 3: 316-317).

وبذلك تقوم العلاقة بين السّور الثلاث الأولى والسّور الثلاث الأخيرة في المصحف على التناظر بين الفواتح والخواتم سورة لسورة، الفاتحة تناظرها سورة النّاس على أساس أن الفاتحة جامعة لكلّ أغراض القرآن المتمثّلة في الهداية إلى سبيل الإيمان، وأنّ سورة النّاس خاتمة لتلكم الأغراض بالتّعوّذ من شياطين الإنس والجنّ المانعة من تحقيق ذلك الغرض، وأنّ سورة الفلق مناظرة لسورة البقرة في طلب الخير والتّعوّذ من شرّ الخلق، وأن سورة الإخلاص مناظرة لسورة آل عمران في غرض التوحيد. ولا يصحّ القول بعلاقة المناظرة هذه إلّا ممّن يعدّ القرآن كلّه بمنزلة السّورة الواحدة.

3-2- علم توجيه المتشابه اللّفظيّ:

تناولنا في العنصر السّابق علوم المناسبة بمستوياتها المختلفة، لكنّ دور مفهوم المناسبة لا يقتصر على هذه العلوم الّتي اتّخذت من مبحث المناسبة موضوعاً لها، بل يتجاوزها إلى علوم أخرى اتّخذت من مفهوم المناسبة أداة إجرائيّة لتناول موضوعات أخرى. ونذكر هنا علم توجيه المتشابه اللّفظي[1]، وقد عرّفه السّيوطي بالقول: «والقصد به إيراد القصّة الواحدة في صور شتّى وفواصل مختلفة، بل تأتي في موضع واحد مقدّماً وفي آخر مؤخّراً كقوله في البقرة: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: 58] وفي الأعراف: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: 161]، وفي البقرة: ﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 173] وسائر القرآن ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [النحل: 115][2] أو في موضع بزيادة وفي آخر من دونها نحو: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ في البقرة [الآية: 6] وفي يس [الآية: 10] ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾، وفي البقرة [الآية: 193] ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ وفي الأنفال [الآية: 39] ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾، أو في موضع معرفاً وفي آخر منكّراً، أو مفرداً وفي آخر جمعاً، أو بحرف وفي آخر بحرف آخر، أو مدغماً وفي آخر مفكوكاً، وهذا النّوع يتداخل مع نوع المناسبات» (الإتقان، 3: 390-391).

لقد أشار السّيوطي إلى التداخل بين علمي المناسبات والمتشابه اللّفظي، وهو ما يظهر على نحو أفضل في تطبيقات هذا العلم الّتي تعرف بتوجيه المتشابه؛ أي تأويل هذه الاختلافات اللّفظية بين الآيات بما يناسب السّياق الّذي وردت فيه كلّ آية من الآيات المتشابهات، وقد أورد السّيوطي بعض الأمثلة بتوجيهها من ذلك الآيتين الآتيتين في (7):

(1) لا بد من التمييز بين نوعين من المتشابه في القرآن: المتشابه المعنويّ، ويقابله المحكم ويقصدون به الآيات الملتبسة الدّلالة، والمتشابه اللّفظي ويقصدون به الآيات التي تتشابه لفظاً.

(2) وردت في موضعين من القرآن في سورتي [المائدة: 3] و[النحل: 115].

(7) أ- ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].

ب- ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝١ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: 2-3].

يتمثّل الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين في (7) في نسبة الهدى في (7-أ) للمتّقين، وفي عطف الرّحمة على الهدى في (7-ب) ونسبته للمحسنين. ووجّه السّيوطي هذا التشابه بأنّه: «لمّا ذكر هنا [في آية البقرة] مجموع الإيمان ناسب "المتّقين"، ولمّا ذكر ثمّ [في آية لقمان] الرّحمة ناسب "المحسنين"» (الإتقان، 3: 391).

يظهر من هذا التوجيه أن الأمر يتعلّق بالاختلافات بين الآيات المتشابهة أكثر ممّا يتعلّق بالتّشابه بينها، وتوجيه هذا الاختلاف يكون ببيان مناسبة الألفاظ المختلفة للسّياق الّذي يكتنفها. ويمثّل مفهوم المناسبة، هنا، أداة إجرائية لتفسير هذا الاختلاف بردّه إلى اختلاف الأغراض والسّياقات الّتي تكتنف الآيات. فالأمر لا يتعلّق هنا بالمناسبات بين الآيات، ولكنّه يتعلق بالمناسبات بين الألفاظ والكلمات المجاورة لها. وقد يعمد علماء المتشابه اللّفظيّ إلى ربط الاختلاف اللّفظي بسياق الآية الكلّي، وبالغرض الّذي بنيت عليه السّورة بأكملها، كما في المثال الآتي في (8) المقتبس من ابن الزّبير:

(8) أ- ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 92-93].

ب- ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢ فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 52-53].

يوجّه ابن الزّبير الاختلاف المتمثّل في ورود لفظة ﴿زُبُرًا﴾ في آية «المؤمنون»، وخلوّ آية «الأنبياء» منه بأنّ «قوله في آية المؤمنون ﴿زُبُرًا﴾ تأكيد لافتراقهم، وانتصابه على الحال الواردة بياناً وتأكيداً لقبح تفرّقهم وشنيع مرتكبيهم، فناسب ذلك مقصود هذه الآية هنا من التّخويف والإنذار، ولم يكن ليناسب آية الأنبياء لبنائها على غير ما قصد هنا، لما تقدّمها من تأنيس

نبيّنا ﷺ، وتعريفه بما منح سبحانه متقدّمي الرّسل، وما أعقبهم صبرهم على أممهم. (...) فقدّم له، عليه السّلام، في سورة الأنبياء من قصصهم ما ثبّت فؤاده. وصار جليل هذا التّأنيس ممّا بنيت عليه السّورة. (...) فمن حيث الإشارة إلى ما ذكر لم يكن ليناسب ذلك تأكيد افتراقهم وتشتّتهم. ولمّا رجع الكلام للآية الثّانية، بعد تثبيته، عليه السّلام، وتأنيسه، إلى التّعريف بمرتكبات الأمم، وذكر ما استحقّوا به ما عوقبوا به، وأنّ كلّاً من المكذبين أخذ بذنبه، كان ذلك مظنّة تأكيد المرتكب، فقيل: ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ﴾ [المؤمنون: 53]» (ملاك التّأويل، 2: 854).

فالبحث في مناسبة اللّفظة تجاوز في هذا التّوجيه مستوى الآية والسّياق الموضعيّ إلى البحث في مناسبة الغرض الّذي بنيت عليه كلّ سورة من السّورتين، ولذلك كان توكيد تفرّق الأمم السّابقة بلفظ ﴿زُبُرٗاۖ﴾ مناسباً لغرض التّخويف والإنذار الّذي بني عليه الخطاب الموجّه إلى المؤمنين للاعتبار بتجارب الأمم السّابقة، وغير مناسب لغرض تأنيس الرسول بتجارب الأنبياء السّابقين الّذي بنيت عليه سورة الأنبياء.

فالأمثلة السّابقة توضّح أنّ مفهوم المناسبة أداة إجرائية يستعملها المفسّر في توجيه الآيات المتشابهات للوقوف على سبب الاختلاف بينها، فموضوع علم توجيه المتشابه هو تعليل الاختلافات بين الآيات المتشابهة لفظاً، خلافاً لعلم المناسبات بين الآيات والسّور الّذي يمثّل فيه مفهوم المناسبة موضوع العلم نفسه. لذلك اعتبرنا علم المتشابه علماً آيلاً إلى المناسبة وليس علماً من علوم المناسبة. أي أنّ البحث في المتشابه يؤول إلى البحث في المناسبة.

3-3- علم نظام القرآن: نحو أفق جديد لعلم المناسبات:

إذا تجاوزنا عصري البقاعي والسّيوطي إلى فترات متأخّرة في الزّمن وجدنا أنّ الدّارسين المتأخّرين لم يعودوا يقنعون من مظاهر الانسجام في الخطاب القرآنيّ بعلاقات المناسبة، ذلك أنّ بعض الدّارسين انتقل من مفهوم المناسبة إلى مفهوم النّظام في الخطاب القرآنيّ. من هؤلاء يمكن أن نذكر عبد

الحميد الفراهي (ت 1930م) الذي سعى إلى تأسيس علم جديد وسمه بـ «علم نظام القرآن»، وألّف في ذلك مجموعة من الكتب أهمّها كتابه الموسوم بـ **(دلائل النّظام)**[1].

3-3-1- علم نظام القرآن عند الفراهي:

يقول الفراهي في خطبة **(دلائل النّظام)** حول الغرض من تأليف الكتاب: «أمّا بعد فهذا كتاب أفردناه لذكر دلائل النّظام، ونريد بالدّلائل:

1- ما يدلّ على وجود النّظام في القرآن ويثبته.

2- وما يهديك إلى معرفته وطريق استنباطه.

فهذان قسطان: الأوّل نظريّ والثّاني عمليّ، وكلاهما أصوليّ، يبحث فيه عن الأصول الكليّة للنّظام عموماً، ولنظام القرآن الحكيم خصوصاً. ومن هذه الجهة هو فن مستقلّ من البلاغة، بل هو الذّروة العليا منها. ولولا القرآن وإعجازه، ما اهتدينا إليه. كما أنّا لم نطّلع على حقيقة البلاغة ومنهجها، لولا كشف القرآن القناع عن وجهها (...) ثمّ نزيد عليهما قسطاً ثالثاً، نورد فيه أمثلة لترتيب المطالب وترتيب سورة مع سورة» (الفراهي، 1968: 11-12). فعلم النّظام فرع من فروع البلاغة، وهو فنّ مستقلّ، أي إنّه لا يندرج ضمن أحد الفروع الثلاثة المعروفة لعلم البلاغة، وهذا الكلام على درجة من الأهميّة لأنّه يكشف وعي الفراهي بضرورة تأسيس علم لبلاغة النّصوص في مقابل علم البلاغة التّقليدي؛ الّذي لم يتجاوز حدود الجملة والبيت الشّعري الواحد.

وعلم النّظام أشمل من علم المناسبات الّذي يقتصر على العلاقات الموضعيّة بين الآيات في نظر الفراهي. وهو يحدّد الفرق بين علم المناسبات

(1) هذا الكتاب لم يُنشر في حياة الفراهي، ولكنه نشر بعناية بدر الدين الإصلاحي سنة 1986م، وهو تلميذ لأحد طلبة الفراهي أختر أحسن الإصلاحي. وانظر كذلك تفسيره الذي يحمل عنوان (تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان)، ويتضمّن تطبيقاً لنظريته في نظام القرآن على سور بأكملها.

وعلم النّظام بالقول: «قد صنّف بعض العلماء في تناسب الآي والسّور، وأما الكلام في نظام القرآن، فلم أطّلع عليه. والفرق بينهما أنّ التّناسب إنما هو جزء من النّظام. فإنّ التّناسب بين الآيات بعضها مع بعض لا يكشف عن كون الكلام شيئاً واحداً مستقلّاً بنفسه. وطالب التّناسب ربّما يقنع بمناسبة ما، فربّما يغفل عن المناسبة الّتي ينتظم بها الكلام فيصير شيئاً واحداً. وربّما يطلب المناسبة بين الآيات المتجاورة مع عدم اتصالها، فإنّ الآية الآتية ربما تكون متّصلة بالّتي قبلها على بعد منها. ولولا ذلك لما عجز الأذكياء عن إدراك التّناسب، فأنكروا به. فإنّ عدم الاتّصال بين آيات متجاورة يوجد كثيراً. ومنها ما ترى فيه اقتضاباً بيّناً، وذلك إذا كانت الآية أو جملة من الآيات، متّصلة بالّتي على بعد منها.

وبالجملة فمرادنا بالنّظام أن تكون السّورة كلّاً واحداً، ثمّ تكون ذات مناسبة بالسّورة السّابقة واللّاحقة، أو بالّتي قبلها أو بعدها على بعد ما، كما قدّمنا في نظم الآيات بعضها مع بعض. فكما أنّ الآيات ربما تكون معترضة، فكذلك ربّما تكون السّور معترضة. وعلى هذا الأصل ترى القرآن كلّه كلاماً واحداً، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه من الأوّل إلى الآخر. فتبيّن ممّا قدّمنا أنّ النّظام شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء» (الفراهي، 1968: 74-75).

هذا التّحليل للفرق بين المناسبة والنّظام يبيّن أنّ المناسبة في فهم الفراهي تتعلق بالمستوى الموضعيّ للعلاقات بين الآيات، في حين يتعلّق النّظام بالمستوى الكلّي للسّورة، وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أن النّظام هو المناسبة الكليّة للسّورة. لكنّ الفراهي يُعمّق النّظر في هذا المستوى من المناسبة، ويضع له قواعد تقترب به من العلم، ويتجاوز فيه مستوى البنية الكبرى القائمة على مقصد السّورة إلى محاولة استخراج ما يصفه المعاصرون بالبنية العليا للسّورة، أو خطاطتها العامّة.

ونظام السّورة يقوم عند الفراهي على أجزاء تركيبيّة تنقسم إلى أجزاء إجماليّة وأجزاء تفصيليّة. والأجزاء الإجمالية عنده أربعة هي: العمود والتّمهيد والمنهج والخاتمة (الفراهي، 1968: 72).

1- **العمود**: ويعرّفه بأنّه «جماع مطالب الخطاب. فإليه مجرى الكلام، وهو المحصول والمقصود منه. فليس من أجزائه التّرتيبية، ولكنّه يسري فيه كالرّوح والسرّ. والكلام: شرحُه وتفصيلُه، وإنتاجُه وتعليلُه. وربّما يحسن إخفاؤه فلا يُطّلع عليه إلا بعد استيفاء الكلام والتدبّر فيه» (الفراهي، 1968: 73). فالعمود على هذا هو الغرض الرئيس في الكلام الّذي تنضوي تحته كل الأغراض الفرعية.

2- **التمهيد**: وهو «يُحتاج إلى تقديمه في الكلام إذا خوطب به من لعلّه يصعب عليه. فيُقدّم بيان ليمهّد لإلقاء ما هو المقصود، وهذا هو الأصل فيه. (...) وملاك أمره ذكر كلّ ما له تأثير في قلب السّامع وعقله حتّى يصغي ويستمع، ولا تُستحسن إطالته، حتّى يصير أكثر أو قريباً من المقصود. (...) وهذه أنحاء الكلام في الابتداءات لا تكاد تحصى. وربّما يُترك التّمهيد، وذلك حين يُخاطب المطيع المنقاد الفاهم، أو يُلقى الأمر بالقهر والغضب، فيهجم على المخاطب كالصّاعقة، كما ترى في سورة النّور والبراءة، وفي كلّ ما خوطب به النّبيّ ﷺ. وهذا الّذي ذكرنا يتعلّق بالتّمهيد من جهة التّرك، لتعلم مقتضى الحكمة في الإتيان به والامتناع عنه» (الفراهي، 1968: 73). فالتّمهيد على هذا هو مقدّمة الكلام الّتي تتضمّن القصد منه، وتناط به وظيفة شدّ انتباه السّامع حتّى يتابع بقيّة الكلام.

3- **المنهج**: «هو مساق الكلام. وهو إمّا خطاب إلى النّبيّ أو إلى المؤمنين أو إلى المنكرين، أو جامع» (الفراهي، 1968: 74). ويُفهم منه أن المنهج هو التوجه بالكلام إلى مخاطب محدّد بأسلوب مناسب، وهو معنى قريب من مفهوم المقام[1].

4- **الخاتمة**: لم يشرحها الفراهي، لكن يفترض أن تكون نهاية الكلام أو خلاصته جرياً على بقية عناصر النّظام.

---

(1) أشار محقق الكتاب إلى وجود بياض في أصل المخطوط في هذا الموضع، ويفترض أن يتضمن تتمة شرح مصطلح المنهج ومصطلح الخاتمة.

أمّا الأجزاء التّفصيليّة فيذكر منها الفراهي ثمانية هي: 1 - التّعليل، 2- التّفريع ببيان الفروع، 3- التّأصيل ببيان الأصول، 4- التّفصيل لمجمل، 5- التّمثيل، 6- إيراد المشابه، 7- إيراد المقابل والضدّ، 8- التّنبيه بالوعد والوعيد والتّحسين والتّقبيح.

ويظهر ممّا سبق أنّ الأجزاء الإجماليّة للنّظام تتّصل بالعلاقات الكليّة بين مقاطع السّورة. وهي تتأسّس على الخطّة المعتمدة في ترتيب أجزاء السّورة، وفي التوجّه بالخطاب إلى مخاطب معيّن. أمّا الأجزاء التّفصيلية فتتّصل بالعلاقات الموضعيّة الّتي تكون بين الآيات والجمل.

3-3-2- النّظام المعنويّ للسّور عند عبد الله درّاز:

ليس الفراهي وحده من تكلّم على مفهوم النّظام من المتأخّرين؛ ذلك أنّ أحد معاصريه محمد عبد الله دراز (ت 1958م) ألّف كتاباً وسمه بـ (**النّبأ العظيم**)[1] حاول فيه أن يؤسّس لنهج جديد في تحليل الخطاب القرآنيّ يقوم على مفهوم وحدة النّظام المعنويّ في السّورة، وقد اختار أن يطبّق منهجه هذا على أطول سورة في القرآن، وأكثر سوره إثارة للجدل من زاوية انسجام خطابها نظراً لتشعّب أغراضها وتعدّدها ولطول فترة نزولها الّتي استمرت تسع سنوات، وهي سورة البقرة.

وهو يرى أن من يتصدّى لبيان نظام المعاني في السّورة الواحدة ملزم بأن ينطلق في ذلك من بيان المقاصد الأساسيّة الّتي بنيت عليها السّورة قبل الخوض في علاقات المناسبة الموضعيّة بين أجزاء السّورة وآياتها. يقول: «السّياسة الرّشيدة في دراسة النّسق القرآنيّ تقضي بأن يكون هذا النّحو من الدّرس هو الخطوة الأولى فيه. فلا يتقدّم النّاظر إلى البحث في الصّلات

(1) الكتاب في الأصل مجموعة محاضرات جعلها درّاز مقدّمة لدروس في التّفسير ألقاها على طلبة جامع الأزهر في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين، ونشرها سنة 1957م، بعد أن أدخل عليها جملة من التعديلات. (درّاز، 1985م: 1، 4).

الموضعيّة بين جزء منه، وهي تلك الصّلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها، إلّا بعد أن يُحكم النّظر في السّورة كلّها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معواناً له على السّير في تلك التّفاصيل عن بيّنة، فقديماً قال الأئمّة: إنّ السّورة مهما تعدّدت قضاياها فهي كلام واحد يتعلّق آخره بأوّله وأوّله بآخره، ويترامى بجملته إلى غرض واحد كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضيّة الواحدة، وإنّه لا غنى لمتفهّم نظم السّورة عن استيفاء النّظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضيّة. وبهذا تعرف مبلغ الخطأ الّذي تعرض له النّاظرون في المناسبات بين الآيات؛ حين يعكفون على بحث تلك الصّلات الجزئية بينها بنظر قريب إلى القضيّتين أو القضايا المتجاورة، غاضّين أبصارهم عن هذا النّظام الكليّ الّذي وضعت عليه السّورة في جملتها. فكم يجلب هذا النّظر القاصر لصاحبه من جور القصد، وكم ينأى به عن أروع نواحي الجمال في النّظم» (درّاز، 1985: 159). وعلى الرغم من التّقارب الشّديد بين طريقتي الفراهي ودرّاز في الكلام على نظام القرآن وفي الموقف من علم المناسبات، لا نملك دليلاً على أنّ أحدهما اطّلع على جهود الآخر في بلورة مفهوم النّظام، فضلاً عن أنّ درّاز، وهو متأخر في الزّمان عن الفراهي، لم يُحِل في كتابه عليه. وعلى الرغم من أن الفراهي سبق درّاز إلى تأسيس علم النّظام؛ فإنّ كتابه لم يظهر إلّا بعد نشر كتاب عبد الله دراز (**النبأ العظيم**). والأمر نفسه الأمر ينطبق على باحث آخر في القرآن حاول أن يؤسّس نظرية في نظام القرآن، يبدو أنّه لم يطّلع على كتابي الفراهي ودرّاز، على الرغم من أنّه متأخّر عنهما هو عالم سبيط النّيلي (1956م-2000م).

3-3-3- نظام القرآن والمنهج القصدي لدى النّيلي:

يعدّ كتاب (**النّظام القرآني: مقدّمة في المنهج اللّفظي**) حلقة من مجموعة كتب[1] تهدف إلى تأسيس نظريّة جديدة في اللّغة بحسب النّيلي تقوم على

(1) من هذه الكتب، التي يزعم النّيلي أنّه يحاول فيها تأسيس نظريّة لغويّة جديدة تقوم =

مبدأ القصديّة بدلاً من الاعتباط. غير أنّ جهود النّيلي في هذا الكتاب لا تمتّ بصلة إلى علم المناسبات؛ بل هي لا تمتّ بصلة إلى أيّ علم من علوم اللّغة؛ لأنّه يرفض جهود النّحاة والمفسّرين والأصوليّين، وعلى رأسها جهود عبد القاهر الجرجاني، ويرى أنّ كلّ هؤلاء ينطلقون من نظريّة الاعتباط اللّغويّ[1]، وهو ما جعلهم عاجزين عن إدراك حقيقة النّظام القرآني في رأيه الّذي يتطلّب الانطلاق من رؤية قصديّة للّغة، والاعتماد على منهج لفظيّ في النّظر إلى الخطاب القرآني. وهذا المنهج اللّفظي يرفض كل مظاهر المجاز والتّرادف والاشتراك اللّغوي التي اعتمدها النحاة والمفسّرون في تأويل مفردات القرآن؛ لأنّها تحول دون فهم المعنى الحقيقي للّفظة، ودون إدراك النّظام القرآني الّذي لا يمكن أن يُفهم إلا بالجمع بين التّراكيب المختلفة التي ترد فيها اللّفظة نفسها، وهو ما يمكّن من التوصّل إلى المعنى الصّحيح للّفظة؛ أي المعنى الذي يرتبط باللفظة ارتباطاً قصديّاً. أمّا المعنى المجازي أو معنى المرادف فهو بالضرورة معنى مختلف للفظ لا يجوز الاعتماد عليه في التّفسير. ونظام القرآن، كما بدا لنا من كتابات النّيلي، لا يتجاوز حدود مفردات القرآن والتّراكيب الّتي تظهر فيها تلك المفردات، وهو لا يولي أيّ اهتمام للعلاقات بين الآيات المتجاورة داخل السّورة أو بين السّور المتتابعة. ومنهجه اللّفظي يقوم على تتبّع اللّفظة القرآنيّة الواحدة في كلّ السياقات الّتي ترد فيها ورصد اقتراناتها المتكرّرة مع ألفاظ أخرى للتّوصّل إلى المعنى

= على مفهوم القصديّة، كتاب (اللّغة الموحّدة) وكتاب (الحلّ القصديّ للّغة في مواجهة الاعتباطيّة).

(1) نحن نشكّ في أن يكون النّيلي مطّلعاً اطّلاعاً دقيقاً على كتاب سوسير أو مدركاً لمفهوم اعتباطيّة الدّليل اللّغويّ لديه. وإدراجه الجرجاني والفارابي والنحاة العرب والمفسّرين ضمن تيّار الاعتباطيّة يدلّ على جهل بما أنجزه هؤلاء، وعلى نقص في الإلمام بالتّراث اللّغويّ والبلاغيّ. وهو أمر يبدو أنّه يرجع إلى طبيعة التّكوين الهندسيّ للنّيلي، وإلى عدم إلمامه بالقضايا اللّغويّة المطروحة عند القدامى والمعاصرين على حدّ سواء.

الواحد للّفظة[1]، فهو لذلك لا يمتّ إلى موضوع بحثنا المتعلّق بعلم المناسبات بصلة.

4- خاتمة:

تناولنا في هذا الفصل مفهوم المناسبة، وقد تبيّن لنا أنّ هذا المفهوم صالح لأن تُؤسّس عليه نظريّة لغوية تشمل اللّغة في كل مستوياتها الصّوتية والصّرفيّة والتّركيبية والبلاغية والنّصية. ومن بين كلّ العلوم اللّغويّة المختصّة بهذه المستويات، يُعدّ علم المناسبات بين الآيات أقرب هذه العلوم إلى مستوى الخطاب. ويُعدّ مفهوم المناسبة ضمن هذا العلم أداة فعّالة في تحليل الخطاب القرآنيّ للوقوف على تماسكه وانسجامه. ويتميّز مفهوم المناسبة بأنّه يمثّل، في الوقت نفسه، موضوع علم المناسبات والأداة الّتي يعتمدها عالم المناسبة في تحليل الخطاب القرآنيّ. ولمّا كان مفهوم المناسبة أداة إجرائيّة في تحليل الخطاب، فإنّ علم المناسبات جدير بأن يُعدَّ علماً من علوم تحليل الخطاب.

وقد أجرى علماء المناسبات بين الآيات مفهوم المناسبة في مستويات متعددة للخطاب: مستوى العلاقة الموضعية بين الآيتين المتجاورتين، ومستوى العلاقة بين الآيات داخل القصّة الواحدة أو المتتالية من الآيات، ومستوى العلاقات بين أجزاء السّورة الواحدة. وقد رأينا أن المستويين الأخيرين قريبان من مفهوم البنية الكبرى لدى المعاصرين، مثلما رأينا أن المستوى الأوّل قريب من مستوى البنية الموضعيّة عندهم. وقد تطوّر مبحث المناسبة في بدايات القرن العشرين الميلادي؛ ليؤدّي إلى تأسيس علم جديد

(1) نكتفي هنا بالإشارة إلى التشابه الكبير بين موقف النّيلي من اللّفظة القرآنيّة وبين موقف ابن تيميّة (ت 728هـ) الّذي رفض المقابلة بين المعنى الوضعي والمعنى المجازي، ونفى وجود المجاز في اللّغة. ورأى أنّ الكلمة لا معنى لها في ذاتها وإنّما يكون لها معانٍ متعدّدة في الاستعمال تكتسبها من السّياق. (فصل في الحقيقة والمجاز ضمن: مجموع الفتاوى، 20: 400-497).

هو علم نظام القرآن. وهو أقرب إلى ما يُطلق عليه عند المعاصرين مستوى الأبنية العليا للخطاب؛ أي البحث في المقولات التّركيبيّة التي تحكم ترتيب الأجزاء في السّورة الواحدة والخطّة المعتمدة فيها.

وقد لاحظنا لدى ابن عاشور أنه يقيس السّورة القرآنيّة على الخطبة الّتي تقوم على مقدمة وجوهر وخاتمة، ولا يبعد ذلك، في نظرنا، عمّا ذهب إليه الفراهي من تأسيس نظام القرآن على عمود هو أقرب إلى موضوع السّورة أو بنيتها الكبرى في اصطلاح المعاصرين، وتمهيد هو أقرب إلى المقدّمة، ومنهج هو بمنزلة السّياق أو المقام، وخاتمة.

وعلى الرغم مما ذهب إليه الفراهي من أنّ علم النّظام أشمل من علم المناسبات، وما عدّه درّاز خطأ علماء المناسبة المتمثّل في الاقتصار على المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الآيات، فإنّنا وجدنا في حديث القدامى عن مقاصد السّور والمناسبات بين السّور، وبحثهم في العلاقات بين متتاليات الآيات في السّورة الواحدة، وفي تطبيقات ابن عاشور لمفهوم المناسبة، ما يتجاوز حدود المستوى الموضعي للخطاب. وهو ما يجعل مفهوم المناسبة قريباً من مفهوم الانسجام في دراسات تحليل الخطاب المعاصرة، التي لا تقتصر على العلاقات الموضعيّة بين أزواج الجمل. وهو ما نبيّنه في الفصل الآتي الّذي نخصّصه للتّعريف بمفهوم الانسجام.



الفصل الثاني

مفهوم الانسجام والتّوجّهات العامّة لمقاربته في المنجز الغربي

0- مقدمة:

ليس غرضنا من هذا الفصل التّأريخ لمفهوم الانسجام، فالتّأريخ لمفهوم الانسجام يعني التّأريخ لعدد من العلوم من قبيل: نحو النّص، ولسانيّات النّص، وتحليل الخطاب، وهو أمر يخرج عن نطاق بحثنا. وليس من غرضنا هنا استيفاء القول في مقاربات هذا المفهوم، فهو أمر يتجاوز طاقة الباحث الفرد. ولكنّ غرضنا منه هو التّعريف بمفهوم الانسجام من منظور يخدم الهدف الّذي نرمي إليه في هذا البحث، وهو إماطة اللّثام عن المنهج الّذي توخّاه علماء المناسبات في تحليل الخطاب تحليلاً يقوم على مبدأ الانسجام. ولذلك عوّلنا في هذا البحث على التقريب بين مفهومي المناسبة والانسجام. ومثلما تناولنا مفهوم المناسبة في ضوء انسجام الخطاب، فحصرنا موضوع هذا البحث في مفهوم المناسبة بين الآيات والسّور باعتباره أقرب المفاهيم إلى مفهوم الانسجام، نتناول في هذا الفصل مفهوم الانسجام بعين لا تفارق مفهوم المناسبة بين الآيات. وعلى الرغم من حرصنا على تقديم خطاطة شاملة لأهمّ مقاربات الانسجام، سيكون تركيزنا في هذا البحث على تلك المقاربات الّتي نقدّر أنّ لها شبهاً قريباً بنظريّة المناسبة.

إنّ من أهمّ ما توصّلت إليه الدراسات في لسانيّات النّص وتحليل الخطاب النّتيجة المتمثّلة في تحديد ماهية الخطاب بأنّه أكثر من مجرّد متتالية من الجمل، وبأنه يمثّل كلّاً متماسكاً. ولقد شغلت العلاقات الّتي تجعل من مجموعة من الجمل كلّاً واحداً متماسكاً الباحثين في هذا المجال. فعُدت سمة التّرابط (Connexity) في مرحلة أولى هي السّمة الأساسيّة المحدّدة لنصّيّة النّصوص. فانصرف علماء اللّسانيّات إلى البحث في الوسائل الّتي يتحقّق بها هذا التّرابط داخل النّصوص. وتوقّفوا عند بعض الظّواهر اللّغويّة من قبيل العناصر الإحاليّة، وأدوات الرّبط، وأنماط التّكرار المعجميّ، باعتبارها تنهض بأدوار في ترابط النّصوص تركيبياً ونحويّاً تتجاوز حدود الجملة الواحدة. وكان التّوجّه السّائد في البداية ينحو إلى الاقتصار على الجوانب التّركيبيّة، وعدم الخوض في الجانب الدّلاليّ.

لكنّ الدّارسين توصّلوا إلى أنّ التّرابط التّركيبي ليس شرطاً لتماسك النّصوص من النّاحية الدّلاليّة. فوقع الاتّجاه إلى مفهوم الاتّساق باعتباره مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات ترابط النّصوص تركيبيّاً ودلاليّاً في آن، لكنّهم تفطّنوا بعد ذلك إلى أنّ الاتّساق ليس شرطاً ضروريّاً وكافياً لتماسك النّصوص وترابط أجزائها، نظراً إلى تدخّل عناصر غير لغويّة في هذا المجال؛ إذ كثيراً ما يتأسّس تماسك النّصوص على معطيات تنتمي إلى المعرفة الخلفيّة لكلّ من المتكلّم والسّامع، كما أنّ النّصوص قد تكون متماسكة دون أن تشتمل على أدوات الرّبط النّحوي والتّركيبي، فانصرفوا إلى البحث في مظهر آخر من مظاهر التّماسك الدّلاليّ للنّصوص بقطع النّظر عن توفّر أدوات الرّبط النّحويّة والمعجميّة، وهو ما يعرف عندهم بالانسجام[1]. وبناء على ما سبق، إنّ «التّرابط هو شرط ضروريّ ولكنّه ليس كافياً للاتّساق، والاتّساق كذلك ليس شرطاً ضروريّاً أو كافياً لانسجام النّصوص» (Hatakeyama, Petfi & Szer, 1985: 70).

(1) انظر في التّمييز بين مفاهيم التّرابط والاتّساق والانسجام (Dragos, 1986: 179).

ويمكن أن نتصوّر، بناء على ما سبق، أنّ البحوث حول ترابط الخطاب تتراوح بين مقاربتين متقابلتين: مقاربة لغويّة محض لا ترى هذا التّرابط خارجاً عن نطاق العناصر اللّغويّة الّتي يتحقّق بها هي مقاربة الاتّساق، وهي تشتمل على مفهوم التّرابط. وقد سيطرت هذه المقاربة على المراحل الأولى لنشأة نحو النصّ منذ أواسط الستّينيات إلى أواسط السّبعينيات من القرن العشرين، ومقاربة نفسيّة تنفي أيّ دور للعناصر اللّغويّة في انسجام الخطاب، وترى أنّ الانسجام هو خصيصة للتّمثّل الذّهنيّ الّذي يُكوّنُه السّامع عن الخطاب، وليس خصيصة للخطاب ذاته. وهذه المقاربة تقدّم مفهوم الانسجام بديلاً لمفهوم الاتّساق على أساس أنّ الانسجام يكون في الذّهن ولا يكون في الخطاب. وقد عرفت هذه المقاربة أوجها بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثّمانينيات من القرن العشرين. ثمّ وجدت منذ بداية التّسعينيات من القرن العشرين مقاربات وسطى تسعى إلى الجمع بين المقاربتين[1]، بعضها أميَل إلى المقاربة اللّسانيّة، وبعضها الآخر أميَل إلى المقاربة النّفسيّة. ونركّز ضمن هذا المسترسل من المقاربات على مقاربة نسمها بالمقاربة اللّسانيّة النّفسية، تتميّز بأنّها لا تلغي دور أدوات الرّبط اللّغويّة في توجيه السّامع إلى السّبيل الأمثل لتمثّل الخطاب تمثّلاً منسجماً.

وقد استقرّ مع هذه المقاربة التّمييز بين نوعين من الانسجام: انسجام إحاليّ يعتمد على أدوات الرّبط الإحاليّ وعلى العلاقات الإحاليّة بين الجمل، وانسجام علاقيّ يعتمد على أدوات الرّبط النسقيّ وعلى العلاقات المعنويّة بين الجمل. وقد بدا لنا هذا الفهم الأخير للانسجام القائم على الجمع بين أدوات الرّبط اللّغويّ من ناحية والعلاقات المعنويّة بين الجمل من

(1) هذا التّحقيب الزّمنيّ تقريبيّ، ولا ينبغي أن يفهم منه أنّ الدّارسين حسموا في مفاهيم المراحل السّابقة حسماً نهائيّاً، فقد تواصلت البحوث في مجال التّرابط وفي مجال الاتّساق في المراحل اللاحقة، لكنّ ما يهمّنا هنا هو السّمة الغالبة على كلّ مرحلة، وبداية العناية بالمفاهيم من قبيل الاتّساق والانسجام.

ناحية أخرى أقرب إلى مفهوم المناسبة القديم؛ ذلك أنّ علماء المناسبات اعتمدوا في تحليلهم للعلاقات في الخطاب القرآنيّ على أدوات الرّبط الّتي رأوها واسمة لأنواع من العلاقات بين الجمل.

ونتوقّف في هذا الفصل عند المقاربة اللّسانيّة المحضة للتّرابط بين الجمل، وهي مقاربة الاتّساق. وأصحابها يرون أنّ أدوات الاتّساق هي المحددة لنصّيّة النّصوص. ثمّ نمرّ بعد ذلك إلى المقاربة النّفسية المحضة القائمة على مفهوم الانسجام باعتباره معطى ذهنيّاً خالصاً، فهي مقاربة يرى أصحابها أن الانسجام يكون في الذّهن، أو أنّه خصيصة من خصائص التمثّل الذّهنيّ للنّصوص. ومنها نخلص إلى المقاربة اللّسانيّة النّفسيّة الّتي تعمل على الجمع بين المعطيين اللغويّ والنّفسيّ. ويرى أصحاب هذه المقاربة أنّ الانسجام يكون في النّصّ والذّهن معاً؛ ذلك أنّ النصّ يتوفّر على أدوات الاتّساق الّتي يقوم المتكلّم من خلالها بتشفير تعليمات تساعد المتقبّل على بناء تمثّل ذهنيّ منسجم للخطاب. ونتوقّف في كلّ مقاربة عند العناصر الّتي تفيدنا في فهم المنهج الّذي توخّاه علماء المناسبات في تحليل العلاقات بين الآيات.

1- الانسجام في النّص أو المقاربات اللّسانيّة القائمة على الاتّساق:

من المفيد أن نوضّح، في بداية هذا المبحث، أنّنا نعدّ كلّ مقاربة تفسّر التّرابط في النّصوص بالاعتماد على العناصر اللّغويّة المحضة، ولا تأخذ بعين الاعتبار دور المعطيات الخارجة عن النّص في ترابط النّص وتماسكه، مندرجة ضمن المقاربات القائمة على مفهوم الاتّساق. ولا نستثني من ذلك الدّراسات المندرجة ضمن المجال المعروف بنحو النّص، على الرغم من أنّ بعض الباحثين في هذا المجال استعملوا مصطلح الانسجام. لكنّنا نقدّر أنّهم استعملوا مصطلح الانسجام بالانطلاق من فهم مخصوص لهذا المصطلح لا يفارق مفهوم الاتّساق؛ أي مفهوم التّرابط اللغويّ والنّحويّ بين الجمل داخل النّص؛ ذلك أنّ نحو النّص، من حيث هو علم يبحث في القواعد الّتي تضمن سلامة بناء النّصوص، قد صيغ على منوال نحو الجملة الّذي يبحث في

القواعد الّتي تضمن سلامة بناء الجمل. فمطلب نحو النّص هو صياغة قواعد نحويّة النّصوص مثلما أنّ مطلب نحو الجملة هو صياغة قواعد نحويّة الجمل. وبذلك، إنّ الحدود بين الانسجام والاتّساق لم تُرسم في المرحلة المبكّرة من مراحل نشأة نحو النّصّ؛ إذ وقع التّعامل معهما كالمترادفين. (صكّوحي، 2008: 58).

ونقتصر في ما يأتي على المنوال اللّسانيّ الوظيفي لدى هالّيداي وحسن المضمّن في كتابهما عن (**الاتّساق في اللغة الإنجليزيّة**) (**Halliday & Hasan, 1976**) لأنّه يمثّل في نظرنا ذروة ما وصل إليه التّفكير النّحوي النّصي، ولأنّ تأثيره تجاوز هذه المرحلة المبكّرة من مراحل نحو النّصّ إلى ما بعدها، على الرغم مما طرأ على المناويل الّتي تهتمّ بنظريّة النّصّ من تطوّر في المراحل الآتية:

1-1- الاتّساق خصّيصة نصّيّة لدى هالّيداي وحسن:

يُعدُّ كتاب هالّيداي وحسن عن (**الاتّساق في اللّغة الإنجليزية**) (1976)[1] علامة بارزة في تاريخ لسانيّات النّصّ، من ناحية سعي مؤلّفيه إلى مقاربة ترابط النّصوص مقاربة لسانيّة محضة. وذلك ما دعاهما، في تقديرنا، إلى تنزيل جهودهما ضمن المقاربة اللّسانيّة الوظيفيّة للّغة[2]. ونحاول في ما يأتي أن نتبيّن منزلة الاتّساق من النّظام اللغويّ ضمن مقاربة هالّيداي وحسن، ثمّ

---

(1) يمكن العودة، بالإضافة إلى الكتاب المذكور، إلى تقديمين شاملين لنظرية الاتّساق باللغة العربيّة لدى (محمد الخطابي، 2006: 11-25) و(محمد الشّاوش، 2001، 1: 123-152).

(2) عَدّ خطّابي مقاربة هالّيداي وحسن مندرجة ضمن المنظور اللّساني الوصفيّ (محمد خطّابي، 2006: 11) وهو ما انتقده محمّد الشّاوش مدرجاً المقاربة ضمن سياق النّحو النّظامي (محمد الشّاوش، 2001، 1: 123). وقد وجدنا في مقدمة الكتاب ما يؤيد اندراج نظرية الاتّساق ضمن اللسانيات الوظيفية عموماً، والنّحو الوظيفيّ مكوّن من مكوناتها.

نحاول أن نضبط هذا المفهوم كما تصوّراه، وأن نتبيّن الدّور الّذي أوكلاه إليه في ترابط النّصوص، لنخلص من ذلك إلى أهمّ أنواع الاتّساق الّتي قاما باستخراجها بالاعتماد على أدوات الرّبط اللّغوي بين الجمل داخل النّص.

1-1-1- منزلة الاتّساق من نظام اللّغة:

تتنزّل مقاربة الاتّساق لدى هالّيداي وحسن ضمن رؤية لسانيّة وظيفيّة للنّظام اللغوي، وهما يريان أن هذا النّظام يحتوي على ثلاثة مكوّنات دلاليّة وظيفيّة أساسيّة هي: المكوّن التمثيليّ الاستحضاريّ (Ideational component)[1]، والمكوّن البيني (Interpersonal component) والمكون النّصي (Textual component). (Halliday & Hasan, 1976: 26).

(1) اقتبسنا هذه الترجمة لمصطلح (ideational) من الأزهر الزناد (2011: 62، 357)، وقد استحسنّا فيها عدم الاقتصار على ترجمته بالمكوّن التّمثيلي لكي لا يختلط بمصطلح (Representational). ونلاحظ هنا أنّه سينتشر بعد هالّيداي وحسن التّمييز بين المكوّن التّمثيلي الاستحضاري المتعلّق بالمحتوى القضويّ للكلام، أو بالمعاني القوليّة من ناحية، والمكوّن التّداوليّ المتعلّق بالمعاني الإنشائيّة من ناحية أخرى، وهو ما نتوسّع فيه في الفصل الأوّل من الباب الرّابع من هذا البحث. وقد قام هالّيداي و ماتّيسّن بتدقيق هذه المفاهيم في كتاب لهما بعنوان (مدخل إلى النّحو الوظيفي) (Halliday & Matthiessen,2004) فرأيا أن المكوّن التمثيليّ الاستحضاريّ متّصل بوظيفة بناء التمثّلات عن العالم، والمكوّن البيني يتعلّق بوظيفة التّواصل الاجتماعيّ، والمكوّن النصّيّ يتعلّق بوظيفة بناء النّصوص المتّسقة. وهذه الوظائف الثلاث تتعلّق بثلاثة أصناف من الأبنية في اللغة: الأبنية المتعدّية الّتي تعبّر عن المعاني التّمثيليّة؛ أي الّتي تقوم بتمثيل الشّيء المتكلّم عنه وتستحضره في اللّغة، وعادة ما يكون الشّيء المستحضر حدثاً ما يرتبط به عدد من المشاركين والظّروف، والأبنية المعبّرة عن الجهة وتتّصل بالمعاني التفاعليّة؛ أي بما ينجزه الكلام من أفعال باعتباره تواصلاً لفظيّاً بين متكلّم أو كاتب من ناحية وجمهور من ناحية أخرى، والأبنية الموضوعاتيّة وهي تعبّر عن تنظيم الرّسالة؛ أي كيف ترتبط الجملة بالخطاب الّذي يكتنفها وبسياق الحال الّذي يقع إنتاجها فيه. وهذه المكوّنات الثلاثة تتحقّق في كلّ لغة من خلال نحو تلك اللّغة. (Halliday & Matthiessen,2004: 309).

فأمّا المكوّن التمثيليّ الاستحضاريّ فهو ذلك الجزء من النّظام اللّغويّ الّذي يهتمّ بالتّعبير عن «المحتوى»، والّذي يتّصل بالوظيفة الّتي تستحضر بها اللّغة شيئاً ما. وهو ينقسم إلى جزأين: تجريبيّ ومنطقيّ. والأوّل يغلب عليه الاهتمام بتمثيل التّجربة أو تمثيل السّياق الثقافيّ، والأخير يناط به التّعبير عن العلاقات المنطقيّة المجرّدة الّتي تنبثق على نحو غير مباشر من التجربة. (Halliday & Hasan, 1976: 26).

وأمّا المكوّن البينيّ فيتّصل بوظائف اللّغة الاجتماعيّة والتّعبيريّة والتّنبيهيّة، مع التّعبير عن جهة المتكلّم؛ أي عاداته وأحكامه، والتّعبير عن الدّور الّذي ينهض به ضمن شبكة من العلاقات في مقام ما، وما يدفعه إلى قول أي شيء كان مطلقاً (Halliday & Hasan, 1976: 26-27). فالمكون التمثيلي الاستحضاريّ يتخذ فيه المتكلّم دور الملاحظ، بينما يتّخذ في المكوّن البينيّ دور الفاعل المؤثّر (Intruder) (Halliday & Hasan, 1976: 27).

ومن المفيد هنا أن نشير إلى التّقارب الشّديد بين هذه المقترحات عن وظائف النّظام اللغويّ ووظائف اللّغة ضمن خطاطة التّواصل لدى جاكبسون (Jakobson, 1960: 355-357). فهالّيداي وحسن يشيران إلى شمول المكون البينيّ للوظائف الاجتماعيّة والتعبيريّة والإقناعيّة (Halliday & Hasan, 1976: 26-27)، وهو أمر قريب ممّا ذهب إليه جاكبسون الّذي ربط الوظيفة التّعبيرية (Emotive) بالباثّ، وربط الوظيفةَ الإقناعيّة (Conative) بالمتقبّل، وتعدّ الوظيفة السّننيّة عند جاكبسون وظيفة لسانيّة واصفة (Metalingual) تتّصل بوعي المتكلّم بالسّنن الّذي تقوم عليه لغته. وهي ترتبط لدى هالّيداي وحسن بالنّص ذاته؛ إذ يريان أنّ «النّصّ لا يتكوّن من جمل؛ بل هو يتحقّق بالجمل، وأنّ سننه قائم على الجمل (Halliday & Hasan, 1976: 2). أمّا الوظيفة الإحاليّة (Referential) فهي من جوهر مبحث الاتّساق عندهما، وقد ربطها جاكبسون بالسّياق، وترتبط عند هالّيداي وحسن بسياقي النّص: الخارجيّ والدّاخليّ. ويبدو أنّ هالّيداي وحسن استبدلا بالوظيفة الشّعريّة (Poetic)،

الّتي عدّها جاكبسون خاصّة بالرّسالة، الوظائف الأخرى الّتي عدّها جاكبسون خاصّة بالسّياق والقناة والسّنن، وقاما بتحويلها إلى الرسالة. فهما يعتمدان، خلافاً لجاكبسون، خطاطة للتّواصل مبسّطة تقوم على ثلاثة أركان فحسب هي: الباثّ والمتقبّل والرّسالة. والرّسالة بالنّسبة إليهما هي النّصّ ذاته، وهو ما يفسّر إلحاق بقيّة الوظائف به؛ لأنّه أهمّ المكوّنات في نظام اللّغة من زاوية نظريّة الاتّساق. وقد خصّاه بالمكوّن الثّالث من مكوّنات النّظام الدّلاليّ في اللّغة، ووسماه بالمكوّن النّصّيّ كما أسلفنا. وهو يختصّ ضمن النّظام اللغويّ بصياغة النّص، ويشتمل على الموادّ الّتي تستعملها اللّغة لإنشاء النّصوص (Halliday & Hasan, 1976: 27).

والمكون النّصيّ يعمل في جزء منه مثل المكوّنين الآخرين من خلال أنظمة مرتبطة بأصناف نحويّة محدّدة. وهذا الجزء يعدّه الباحثان مكوّناً بنيويّاً. مثال ذلك: أنّ كلّ جملة تقوم على اختيار يحوّل الجملة، من خلال الطّريقة الّتي يتوخّاها المتكلّم في نظمها على نحو مخصوص، إلى رسالة يقع التّعبير عنها من خلال الآليات الطبيعية لبنية الجملة. لكنّ هذا الجزء من المكوّن النّصي يشتمل كذلك على أنماط من المعنى تتحقّق خارج البناء الهرميّ للنّظام. وأحد هذه الأنماط يتمثّل في بنية المعلومات الّتي تقوم بتنظيم النّصّ بصفة مستقلّة عن بنائه القائم على الجمل والمركبات الإسنادية وما شابه ذلك، تنظيماً يتأسّس على وحدات معلومات يمكن التّمييز بينها على أساس المعلومات المعطاة والمعلومات الجديدة. فالمعلومة الّتي يتعامل معها السامع على أنّها معلومة مستعادة هي المعلومة المعطاة، والمعلومة الّتي يتعامل معها على أنها معلومة غير مستعادة هي المعلومة الجديدة. (Halliday & Hasan, 1976: 27).

والجزء المتبقي من المكون النّصي هو الجزء غير البنيويّ المعنيّ بالاتّساق. ولئن كان الاتّساق يرتبط ارتباطاً شديداً ببنية المعلومة إلى درجة أنهما يتطابقان في نقطة محددة، فإنّ بنية المعلومات هي شكل من أشكال

البنية يحشر فيها النّص من خلال عناصر تنهض بوظائف محدّدة ضمن الصّيغة الكليّة. ولكلّ شيء داخل النّص وضعٌ خاص به ضمن الإطار القائم على ثنائية «المعطى-الجديد». ويوفّر الاتّساق، من جهة أخرى، إمكانيّة ربط كلّ عنصر في النّص بعنصر آخر (Halliday & Hasan, 1976: 27).

ويقدم هالّيداي وحسن الجدول الآتي الّذي يلخّص كلّ مكوّنات النّظام الدّلاليّ الوظيفيّة في اللّغة، ويبرز منزلة الاتّساق منه (Halliday & Hasan, 1976: 29).

جدول منزلة الاتّساق ضمن مكوّنات النّظام الدّلاليّ الوظيفيّة

لدى هالّيداي وحسن

المكوّن التّمثيليّ الاستحضاريّ		المكوّن البيني	المكوّن النّصي		
التجريبي	المنطقي		البنيوي		غير البنيوي
حسب الصّنف: الجملة: التّعدية المركب الفعلي: الزّمن المركب الاسمي: الاستحضار المركّب الظرفي: الظّرف	كلّ الأصناف: علاقات التّجاور (Paratactic) وعلاقات التّعليق (Hypotactic) (الشّرط، الجمع، البيان)	حسب الصّنف: الجملة: الجهة، الوجهة المركّب الفعلي: المتكلّم المركّب الاسميّ: الموقف المركّب الظّرفي: التّعليق	حسب الصّنف: الجملة: الموضوع المركّب الفعلي: الصّوت المركّب الاسمي: المعنى السّياقي (Deixis) المركّب الظرفي: الوصل	عابر للأصناف: وحدة المعلومة: توزيع المعلومة، تبئير المعلومة	الاتّساق: الإحالة الاستبدال الحذف الرّبط الاتّساق المعجمي

إنّ الوحدة الأساسيّة للمعلومة عند هالّيداي وحسن وحدة بنيويّة. وهذه الوحدة تخترق هرميّة الوحدات البنيويّة الأخرى أو المكوّنات النّحويّة من قبيل الجمل والمركّبات الإسناديّة. غير أنّه لا وجود عندهما لأي وحدة بنيوية في اللّغة تقوم على علاقات الاتّساق (Halliday & Hasan, 1976: 27). لذلك يلحّ هالّيداي وحسن في مقدّمة عملهما على أن النّصّ ليس وحدة بنيويّة، وأنّ الاتّساق بالمعنى الّذي ذهبا إليه ليس علاقة بنيويّة (Halliday & Hasan, 1976: 6). ويظهر أنّ السّبب الّذي دعاهما إلى هذا التّمييز بين علاقات الاتّساق والعلاقات البنيويّة هو أنّهما يحصران العلاقات البنيويّة في العلاقات النّحويّة الّتي تكون بين مكوّنات الجملة الواحدة، وأنّ العلاقات بين الجمل داخل النّصّ تختلف عن هذا النّوع من العلاقات، وتتميّز بمرونة لا تتوفّر عليها العلاقات النّحويّة. يظهر ذلك من طريقتهما في النّظر إلى النّصّ المتكوّن من جملة واحدة، فهما يذهبان في هذه الحالة إلى المطابقة بين العلاقة البنيويّة وعلاقة الاتّساق. أمّا إذا تجاوز النّصّ الجملة الواحدة فإنّ علاقة الاتّساق في هذه الحالة لا يمكن أن تكون علاقة بنيويّة. فالعلاقات بين الجمل في النّص علاقات دلاليّة، والنّص هو وحدة دلالية، وليس وحدة نحوية؛ لأن العلاقات بين عناصره ليست علاقات بنيوية على غرار ما نجده بين المفردات في الجملة الواحدة أو بين الأصوات في الكلمة. (Halliday & Hasan, 1976: 7).

فالاتّساق، بناء على ما سبق، «ليس تسمية أخرى لبنية الخطاب» (Halliday & Hasan, 1976: 10)؛ ذلك أنّ بنية الخطاب عندهما نوع من الأبنية «وهو مصطلح يطلق للإشارة إلى البنية الخاصّة بنوع من الوحدات يفترض أنها أكبر من الجملة» (Halliday & Hasan, 1976: 10)، فمصطلح الاتّساق يستعمل عندهما للتعبير عن العلاقات في الخطاب، ولكن دون أن يوحي بوجود علاقة بنيوية تتجاوز حدود الجملة. فالاتّساق يحيل على عدد من الوجوه الممكنة للرّبط بين شيء ما وسابقه، وهذه العلاقات هي علاقات معنويّة محضة. (Halliday & Hasan, 1976: 10).

إنّ الاتّساق على ذلك جزء من المكونات الّتي تشكّل النّصّ في نظام اللّغة. فهو الوسيلة الّتي تترابط بوساطتها العناصر الّتي لا توجد بينها علاقات بنيوية، وذلك من خلال ارتباط تأويل بعضها بتأويل بعضها الآخر (Halliday & Hasan, 1976: 27). وإمكانيّة الاتّساق هذه هي جزء من الإمكانيّة الشّاملة للّغة في إنتاج المعنى، لكنّ الاتّساق يتميّز بأنّه نوع من الوظيفة المحفّزة، بمعنى أنه يتعذّر عمليّاً تفعيل بقيّة مكوّنات النّظام الدّلاليّ عند غياب الاتّساق (Halliday & Hasan, 1976: 28).

1-1-2- الاتّساق أساساً لنصيّة النّصوص عند هالّيداي وحسن:

لننطلق في ما يأتي من المثال في (1) الآتي الّذي ضربه هالّيداي وحسن لتقريب مفهوم الاتّساق:

(1) اغسل وانزع نوى ستّ تفاحات. ضعها في صحن يقاوم النار. (Halliday & Hasan, 1976: 2؛ الترجمة لمحمد الخطابي، 2006: 14).

فالضّمير المتّصل «ها» في الجملة الثّانية يعود على عبارة «ستّ تفّاحات» في الجملة الأولى، ويرى هالّيداي وحسن أنّ الوظيفة الإحاليّة لهذا الضّمير هي ما يمنح الجملتين اتّساقهما. فإذا قمنا بتأويلهما على أنّهما كلّ واحدٌ فإنّهما يشكّلان معاً نصّاً، وهذا النّصّ يكتسب نصّيّته من علاقة الاتّساق الموجودة بين الضّمير «ها» و«ستّ تفّاحات». والاتّساق لا يتحقّق إلّا بوجود العنصرين المعاد والعائد عليه معاً. ومعنى علاقة الاتّساق بين العنصرين يتمثّل في كونهما يحيلان إلى الشّيء نفسه، فهما يتّسمان بالاشتراك في الإحالة (Coreference). فعلاقة الاتّساق الّتي تتحقّق بها نصّيّة الجملتين هي علاقة الاشتراك الإحالي بين الضّمير «ها» وعبارة «ستّ تفّاحات» (Halliday & Hasan, 1976: 2-3).

وليس الاشتراك الإحالي هو الوسيلة الوحيدة الّتي يتحقّق بها الاتّساق بين الجملتين، وتتحقّق بها نصيّة هذا النّصّ؛ إذ يمكن أن نعيد كتابة الجملة السّابقة على هذا النّحو:

(2) اغسل وانزع نوى ستّ تفّاحات. ضع التّفّاحات في صحن يقاوم النار.

فالعنصر الّذي ينهض بوظيفة الاتّساق هنا هو كلمة «التّفّاحات» وذلك من خلال تكرار كلمة «تفّاحات» مقترنة بألف ولام التّعريف الّتي تنهض بدور إحاليّ إلى شيء سبق ذكره. (Halliday & Hasan, 1976: 3).

ونكتفي مبدئيّاً بهذين المثالين اللّذين يوضّحان أنّ هاجس المؤلّفين في كتابهما هو البحث عمّا يميّز الملفوظ الّذي يمثّل نصّاً عن غيره من الملفوظات. فالسّامع عندما يُلقى على سمعه قول ما بلغته الّتي ينطق بها، فإنّه يتمكّن بيسر من التّمييز بين الملفوظ الّذي يشكّل كلّاً موحّداً، وذلك الّذي لا يزيد على كونه مجموعة من الجمل المتفرّقة. وهما يُعرّفان النّصّ بأنّه «يطلق في اللّسانيّات على أيّ مقطع شفويّ أو مكتوب مهما كان طوله يشكّل كلّاً موحّداً»، كما يعرّفانه بأنّه «وحدة لغويّة في طور الاستعمال». وليس النّص عندهما وحدة نحويّة مثل التّركيب الإسنادي أو الجملة (Halliday & Hasan, 1976: 1)؛ فهما يفضّلان النّظر إلى النّص على أنّه «وحدة دلاليّة: ليست وحدة شكليّة بل وحدة معنويّة» (Halliday & Hasan, 1976: 2)؛ فمفهوم الاتّساق عندهما: «مفهوم دلاليّ يحيل على العلاقات المعنويّة الّتي توجد داخل النّصّ، والّتي بفضلها يعرّف بأنّه نصّ» (Halliday & Hasan, 1976: 4) و«يتحقّق الاتّساق لمّا يرتبط تأويل عنصر في الخطاب بتأويل عنصر آخر، فيقتضي أحدهما الآخر بحيث يتعذّر فهمه دون العودة إلى العنصر الآخر. وعندما يحدث هذا تتحقق علاقة اتّساق ويصبح العنصران، المقتضِي والمقتضَى، في أدنى الاحتمالات، قابلين للاندماج داخل نص ما» (Halliday & Hasan, 1976: 4).

وهما يقترحان كما رأينا مفهوم النّصية (Texture) باعتباره السّمة الّتي تميّز النّصّ عن غيره من الملفوظات، فلا بدّ للنّصّ من «نصيّة» يستمدّها من طريقته في الاشتغال باعتباره وحدة (Halliday & Hasan, 1976: 2). فموضوع بحثهما إذاً هو تحديد السّمات اللّغويّة الّتي تساهم في بناء وحدة النّص،

وتمنحه نصيّته. هذه السّمات اللّغويّة تتحقّق من خلال أدوات تربط بين الجمل يطلقان عليها مصطلح «الأربطة» (Ties) (جمع رباط). وأربطة الاتّساق عندهما خمسة هي: الإحالة والاستبدال والحذف والعطف والاتّساق المعجمي (Halliday & Hasan, 1976: 4).

1-1-3- أنواع الاتّساق في منوال هالّيداي وحسن:

يميّز الباحثان عموماً بين صنفين من الاتّساق: اتّساق نحويّ واتّساق معجميّ (Halliday & Hasan, 1976: 6). ويتفرّع الاتّساق النّحويّ إلى أربعة أنواع هي: الإحالة والاستبدال والحذف والعطف. وقد خصّص المؤلّفان لكلّ نوع من هذه الأنواع الخمسة فصلاً من كتابهما. ونحن نستعرضها سريعاً في ما يأتي لنفرغ لما هو أساسيّ في هذا المبحث الّذي نخصّصه لمفهوم الانسجام. فما حملنا على الخوض في مفهوم الاتّساق هو الحرص على تبيّن الفرق بين المفهومين نظراً لشدة الالتباس بينهما[1].

لقد تبيّن هالّيداي وحسن الأنواع الموالية من الاتّساق الّتي نمثّل لها بشواهد من الخطاب القرآنيّ في ما يأتي:

1- الإحالة: وهي أن يرتبط عنصران لغويّان بالمعاد أو المرجع[2] نفسه كما في (3):

---

(1) نحن نظنّ أنّ هذا الالتباس هو ما حمل محمّد الخطابي على أن يدرج نظرية الاتّساق ضمن المقترحات الغربيّة حول انسجام الخطاب، على الرغم من أنّه أقر في مقدّمة كتابه بأن «الانسجام أعمّ من الاتّساق وأعمق منه»، وأنّ الاتّساق يتعلق بما هو متحقّق وظاهر من العلاقات في الخطاب، وأن الانسجام يتعلّق بما هو كامن وخفيّ. (محمد خطابي، 2006: 5-6). فبحث خطّابي، في تقديرنا، هو حول مظاهر ترابط الخطاب عموماً وليس حول الانسجام، وهو ما يفسّر إدراجه مبحث الاتّساق في كتابه.

(2) على الرغم من أنّ المرجع (Referant) في اللّغة الإنجليزيّة يعبّر عن نوعي الإحالة الدّاخليّة والخارجيّة، تسمح اللّغة العربيّة لنا بتخصيص الإحالة الدّاخليّة بمصطلح =

(3) ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 1-5].

نلاحظ في المتتالية (3) وجود عدد من وسائل الاتّساق الإحاليّ مثل الاشتراك بين الضّمير المتّصل بحرف الجر «فيه» واسم الإشارة «ذلك» في الإحالة على المعاد نفسه، وهو «الكتاب» مع إمكانيّة التّمييز بين إحالة قبلية في حالة اسم الإشارة، وإحالة بعديّة بالنّسبة إلى الضّمير المتّصل بحرف الجرّ[1]. ونلاحظ كذلك في النّص ذاته اشتراك الألفاظ الآتية في الإحالة على المعاد نفسه، وهي: كلمة «المتّقين» والاسم الموصول «الّذين» وضمير واو الجماعة المتصل بالأفعال «يؤمنون» و«يقيمون» و«ينفقون» و«يوقنون»، والضمير «هم» الّذي ورد متّصلاً في قوله «رزقناهم» و«ربّهم»، ومنفصلاً في موضعين من النّصّ في قوله «هم يوقنون» وقوله «هم المفلحون»، واسم الإشارة «أولئك» الّذي تكرّر مرتين. وكلّ هذه الكلمات تعود إلى معاد واحد هو «المتّقون» الّذي يمثّل موضوع المتتالية السّابقة.

يمكن كذلك التّمييز بين نوعين من الإحالة إحالة داخلية هي الّتي مثلنا لها بما سبق وإحالة خارجية تتمثّل في العلاقة بين «الكتاب» المذكور في النّص و«القرآن» باعتباره المرجع الخارجيّ غير المذكور في النّص للفظ «الكتاب». كذلك إحالة لفظ «المتّقين» على جماعة المؤمنين الّذين تتعلّق بهم الصفات المذكورة في الآيات.

= المعاد، على غرار ما نجده عند النّحاة العرب، وتخصيص الإحالة الخارجيّة بمصطلح المرجع.

(1) يميز الباحثان بين نوعين من الضّمائر في اللّغة الإنجليزية: ضمائر شخصيّة وضمائر إشاريّة. ويقابلها في اللغة العربيّة على التّوالي الضمائر وأسماء الإشارة.

2- الاستبدال: وهو أن لا يقع تكرار العنصر اللّغوي نفسه، وأن يقع استبدال ما يعوّضه به، كما في (4):

(4) ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ وَقَالَ ٱلْأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 36].

ترتبط الكلمات «فتيان» و«أحد» و«الآخر» في (4) بعلاقة اتّساق استبدالي. فكلمة «أحد» تعوّض أحد الفتيين، وكلمة "الآخر" تعوّض الفتى الثاني.

3- الحذف: وهو أن يقع حذف أحد العنصرين اللغويين المتطابقين كما في (5):

(5) ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿23﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 23-24].

فالفعلان من قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟﴾ وقوله: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ فعلان متعدّيان يتطلّبان مفعولاً به لا يتّسق الخطاب إلّا باستحضاره، ويمكن تقديره باسم إشارة يرجع إلى «الإتيان بسورة من مثله» المذكور في الكلام السّابق. وعلى هذا التّقدير يكون قوله بعد استعادة المحذوف «فإن لم تفعلوا ذلك، ولن تفعلوا ذلك». فتقدير المحذوف هنا ضروريّ لاتّساق الخطاب، وهو ضروريّ لكي تمثّل الجمل نصّاً واحداً.

4- العطف: ويتمثّل في وسم العلاقة الدّلاليّة بين الجملتين وسماً صريحاً من خلال أدوات الرّبط بين الجمل من قبيل الواو والفاء وثم، وغيرها من الأدوات كما في (6):

(6) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ كَانُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَضْحَكُونَ ﴿29﴾ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴿30﴾ وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ ٱنقَلَبُوا۟ فَكِهِينَ ﴿31﴾ وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ

لَضَآلُّونَ ﴿32﴾ وَمَآ أُرۡسِلُواْ عَلَيۡهِمۡ حَٰفِظِينَ ﴿33﴾ فَٱلۡيَوۡمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلۡكُفَّارِ يَضۡحَكُونَ ﴿34﴾ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿35﴾ هَلۡ ثُوِّبَ ٱلۡكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [المطففين: 29-36].

فالفاء في قوله: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلۡكُفَّارِ يَضۡحَكُونَ﴾ هي فاء السببية، وقد أفادت بحسب ابن عاشور: «أنّ استهزاءهم بالمؤمنين في الدّنيا كان سبباً في جزائهم بما هو من نوعه في الآخرة؛ إذ جعل الله الّذين آمنوا يضحكون من المشركين، فكان جزاء وفاقاً» (التّحرير والتّنوير، 30: 214).

5- الاتّساق المعجميّ: وهو أن يشترك عنصران في الانتماء إلى الحقل المعجمي نفسه (المتلازمات)، ويمكن التّمثيل له بالآيات السّابقات من سورة البقرة في (3)؛ إذ إنّنا نلاحظ أنّ كلمات من قبيل «المتّقين» و«يؤمنون» و«يقيمون الصّلاة» و«يوقنون» و«هدى» تنتمي إلى الحقل المعجميّ نفسه المتعلّق بالإيمان.

وبينما يتحقّق الاتّساق المعجميّ من خلال اختيار سجلّ معجميّ ينتمي إلى حقل دلالي واحد، فإن بقيّة أنواع الاتّساق تندرج ضمن الاتّساق النّحوي.

1-2- نقد مقاربة الاتّساق:

لقد بيّن عدد كبير من الدّارسين أنّ أدوات الاتّساق الّتي قدّمها هالّيداي وحسن ليست ضروريّة ولا كافية لترابط النّص، ومن هؤلاء براون ويول اللّذان قدّما عرضاً للنظريّة انتقدا فيه التّصنيف الّذي قدّمه هالّيداي وحسن (انظر: براون ويول، 1997، خاصة الفصل الموسوم بطبيعة الإحالة في النّص وفي الخطاب، ص227-265)، وهو تصنيف عمد فيه هاليداي وحسن إلى ربط كلّ نوع من العلاقات الأربع الآتية بمجموعة محدّدة من أدوات الرّبط النّحويّة (براون ويول، 1997: 229).

(أ) العطف: الواو، أو، بالإضافة إلى ذلك، كذلك، إضافة.

(ب) المقابلة: لكن، إلا أنّ، من جهة أخرى، مع ذلك.
(ج) السببيّة: هكذا، وكنتيجة لذلك، لهذا السبب، ويترتّب على هذا.
(د) الزّمنيّة: ثمّ، بعد ذلك، بعد ساعة، أخيراً، في آخر المطاف.

ويعلّق براون ويول على هذا التّصنيف بأنّه «لا تختصّ أيّة أداة نحويّة من هذه الأدوات بشكل اقتران بسيط مباشر بعلاقة ترابطيّة معيّنة» (براون ويول، 1997: 229) وهما يضربان لذلك مثلاً «الواو»، فهي تأتي بين جمل ترتبط بكلّ أنواع العلاقات الأربع السّابقة. وهما يشيران أيضاً إلى أنّ الحصول على هذه العلاقات ليس مرتبطاً بالضّرورة بحضور أدوات الرّبط النّحوي؛ إذ يمكن أن تتحقّق العلاقة دون حاجة إلى أيّ أداة من أدوات الرّبط. (براون ويول، 1997: 229).

ويقيم براون ويول تمييزاً واضحاً «بين العلاقات المعنويّة القائمة بين مكوّنات النّص من جهة وبين الأدوات المعبرة عن هذه العلاقات المعنويّة داخل النّص من جهة أخرى» (براون ويول، 1997: 233)، ويريان أنّ قوّة الرّبط الحقيقيّة تكمن في العلاقات المعنويّة، ويشكّان «في أن يكون تحقيق هذه العلاقات المعنويّة علناً (على مستوى الأدوات) مطلباً أساسيّاً حتّى يكون النّص نصّاً» (براون ويول، 1997: 233-234)، ويضربان للبرهنة على ذلك صنفين من الأمثلة: أمثلة تتوفّر على أدوات الرّبط النّحوي ولا تمثّل نصوصاً (انظر المثال (7) في ما يأتي)، وأمثلة لا تتوفّر على أدوات الرّبط لكنّها تمثّل نصوصاً (انظر المثال (8) في ما يأتي):

(7) اشتريت سيّارة فورد. كانت السّيارة الّتي قادها الرّئيس ولسن على طول طريق الشّانزلزيه سوداء. لقد تمّ بحث إنجليزيّة السّود من طرف الكثير. انتهت المباحثات بين الرّؤساء في الأسبوع الماضي. يوجد في الأسبوع سبعة أيّام. كلّ يوم أطعم قطّي. تمشي القطط على أربع. القطّ جالس على السّجّاد. تتكوّن كلمة سجّاد من خمسة حروف. (براون ويول نقلاً عن أنكفيست، 1997: 236).

(8) أ- هذا جرس الباب يرنّ.

ب- إنّني في الحمّام.

يوضّح المثال (7) أنّ حضور أدوات الاتّساق ليس شرطاً كافياً لانسجام الخطاب، فتكرار كلمة «سيارة» أو صفة السّواد، وتكرار كلمة «رئيس»، أو «الأسبوع»، أو «القطّ»، أو «السّجّاد»، لا يضمن التّماسك المنطقيّ لهذه المجموعة من الجمل (براون ويول، 1997: 236).

أمّا الجمل في (8) فهي تمثّل نصّاً متماسكاً، على الرغم من افتقارها إلى أدوات الرّبط، وهو ما يبيّن أنّ توفّر الخطاب على هذه الأدوات ليس شرطاً ضرورياً لانسجامه.

وإذا تجاوزنا المثال المصنوع في (7)، فيمكن أن نعثر على أمثلة من الخطاب الطّبيعيّ تتوفّر على أدوات الرّبط، لكنّها تفتقر إلى الانسجام. ويضرب براون ويول لذلك مثالاً الفقرة الأولى من رواية (**صوت الغضب**) لوليام فوكنر الواردة في (9):

(9) من خلال السّياج، وبين الفراغات الّتي بين الزّهور، تمكّنت من رؤيتهما وهما يضربان. ها هما يقتربان من موضع العلم. مشيت حذو السّياج. كان لستر يتشمّم طريقه في الأعشاب عند موضع شجرة الورد. لقد انتزعا العلم وها هما يضربان. ثمّ أعادا العلم ورجعا إلى المرتفع وضرب الأول ثم ضرب الثاني. واستمرّا كذلك ومشيت حذو السياج. جاء لستر من شجرة الورد وأخذنا نمشي بمحاذاة السّياج وتوقّفا فتوقّفنا ونظرت من خلال السّياج، في حين كان لستر يصطاد العشب. (براون ويول، 1997: 237).

على الرغم من توفّر الفقرة السّابقة على أدوات الرّبط بأنواعها المختلفة، وعلى علاقات التّرابط بين الجمل بما يجعل القرّاء يعدّونها نصّاً، فإنّها لا تمكّننا من فهم منطقيّ لما قرأناه بحسب براون ويول، وهما يرجعان ذلك إلى

أنّ الكاتب حجب بعض المعلومات الّتي يحتاج إليها القارئ للوصول إلى ذلك الفهم. والمعلومة الّتي حجبها الكاتب تتمثّل في أنّ موضوع الوصف في الفقرة يتعلّق بلعبة «الغولف»؛ بل إنّ براون ويول يذهبان إلى أنّ معرفة بعض الرّوابط في النّص، مثل تلك القائمة بين الضّرب والعلم والمرتفع هو رهن بمعرفة موضوع الوصف في الفقرة. ويخلصان من ذلك إلى «أنّ موجب الرّبط الأداتي يوجد إلى حدّ ما خارج النّص، ولا ينبغي البحث عنه في الكلمات المخطوطة على الورقة» (براون ويول، 1997: 237).

يذكّرنا هذا النّمط من التّحليل لدى براون ويول بموقف السّكّاكي من الآيات الآتية في (10) من سورة الغاشية، وهي آيات لا يظهر موجبٌ للعطف بينها في خطاب واحد؛ إذ على الرغم من توفّرها على أداة الاتّساق متمثّلة في واو العطف؛ فإنّ تماسكها لا يرجع إلى عوامل نحويّة، بل إلى معطيات عرفانيّة تتّصل ببيئة المخاطبين ونمط عيشهم.

(10) ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿17﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿18﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿19﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20].

يرى السّكّاكي، في معرض تحليل الآيات السّابقات في (10)، أنّ القارئ لا يمكن أن يتبيّن وجه ارتباط الآيات إلّا إذا استحضر جملة من المعطيات لا يتوفّر عليها النّصّ. يقول: «فقل لي إذا لم يوفّه حقّه من التيقّظ، وأنّه من أهل المدر، أنّى يَستحلي كلام ربّ العزّة مع أهل الوبر، حيث يبصّرهم الدّلائل ناسقاً ذلك النّسق. (...) لبُعد البعير عن خياله في مقام النّظر، ثم لبعده في خياله عن السّماء، وبعد خلقه عن رفعها، وكذا البواقي؟ لكن إذا وفّاه حقّه بتيقّظه لما عليه تقلّبهم في حاجاتهم جاء الاستحلاء، وذلك إذا نظر أنّ أهل الوبر إذا كان مطعمهم ومشربهم وملبسهم من المواشي، كانت عنايتهم مصروفة -لا محالة- إلى أكثرها نفعاً وهي: الإبل. ثم إذا كان انتفاعهم بها لا يتحصّل إلا بأن ترعى وتشرب، كان جلّ مرمى غرضهم نزول المطر، وأهمّ مسارح النّظر عندهم السّماء. ثمّ إذا كانوا مضطرّين إلى مأوى

يؤويهم وإلى حصن يتحصّنون فيه، ولا مأوى ولا حصن إلا الجبال. (...) فما ظنّك بالتفات خاطرهم إليها. ثمّ إذا تعذّر طول مكثهم في منزل، ومَنْ لأصحاب مواشٍ بذاك، كان عقد الهمّة عندهم، بالتّنقل من أرض إلى سواها، من عزم الأمور. فعند نظره هذا أيرى البدويّ إذا أخذ يفتّش عمّا في خزانة الصّور له، لا يجد صورة الإبل حاضرة هناك، أو لا يجد صورة السّماء لها مقارنة، أو تعوزه صورة الجبال بعدهما، أو لا تنصّ إليه صورة الأرض تليها بعدهنّ؟ لا، وإنّما الحضريّ، حيث لم تتآخذ عنده تلك الأمور، وما جمع خياله تلك الصّور على ذلك الوجه، إذا تلا الآية قبل أن يقف على ما ذكرت، ظنّ النّسق بجهله معيباً، للعيب فيه» (مفتاح العلوم، 257-258).

يبيّن هذا التّحليل أنّ علماء البلاغة العرب لا ينقصهم الوعي بأنّ انسجام الخطاب لا يتوقّف على توفّر أدوات الرّبط والاتّساق فيه؛ بل يتطلّب نمطاً من المعرفة غير اللّغويّة من قبيل المعرفة بعالم البداوة ونمط العيش في هذا العالم، وهو نمط يقوم على تربية الإبل ورعيها، وارتباط كل ذلك بالمطر والخصب. فالحضريّ الّذي لا علم له بنمط عيش أهل البادية قد يخطر بباله أنّ هذا الكلام معيب؛ أي إنّه لا يمثّل كلاماً منسجماً على الرغم من توفّره على أدوات الرّبط، فهو عنده لا يمثّل كلاماً مقبولاً يصلح لأن يُعدّ نصّاً في مصطلحات المعاصرين، وهذا موافق لما ذهب إليه براون ويول من «أنّ المستمعين والقرّاء لا يعتمدون على الأدوات النّحويّة للرّبط حتّى يسمّوا النّص نصّاً» (براون ويول، 1997: 237).

وقد توصّل عدد كبير من الباحثين في شروط انسجام الخطاب إلى النّتيجة الّتي توصل إليها براون ويول نفسها. ومن هؤلاء ساندرز وباندر مات (Pander Maat & Sanders,2006) اللّذان ينطلقان من تحليل نصوص تنتمي إلى اللّغة الطبيعيّة لبيان قصور نظريّة الاتّساق في تفسير مقوّمات النّصية في الخطاب، وهما يثيران جملة من المشاكل الّتي تطرحها مقاربة الاتّساق في مواجهة أمثلة من النّوع الآتي في (11):

(11) كان شتاء (1963) شديد البرودة، لقد نفق عدد كبير من الطيور.
(منقول عن: Pander Maat & Sanders, 2006: 596).

يوضّح ساندرز و باندر مات (Pander Maat & Sanders, 2006: 592) أنّ من الصّعب أن نتصوّر الحقل المعجمي الذي يجمع بين الشّتاء شديد البرودة ونفوق الطّيور. مع أنّ الرّبط بين هذين العنصرين ضروريّ لتبيُّن الاتّساق في المثال السّابق. فأمثلة من نوع المثال المذكور في (11) تمثّل معضلة حقيقيّة بالنّسبة إلى مقاربة الاتّساق، وعلى الرغم من أنّ هذا النّص القصير لا يطرح أيّ إشكال في مستوى التّأويل؛ فإنّه لا يحتوي على أيّ علامة لغويّة صريحة من علامات الاتّساق. فهذا النّوع من النّصوص الموجود بكثرة في استعمالنا للغة، يبيّن أن الاتّساق ليس شرطاً ضرورياً للترابط بين الجمل. وهذه النّتيجة تؤيّدها أمثلة من قبيل (12) (المقتبس من Pander Maat & Sanders, 2006: 592).

(12) أ- أعاقت منظمة السّلام الأخضر عمليّة نقل موادّ نوويّة في ولاية بايرن بجنوب ألمانيا.

ب- قيّد المحتجّون أجسادهم إلى السّكك الحديديّة بالسّلاسل.

لا يطرح المثال (12)، بحسب باندر مات وساندرز، أيّ إشكال في مستوى التّأويل، على الرغم من أنّنا نحتاج لفهمه فهماً صحيحاً إلى قدرٍ كبير من الاستدلالات. من ذلك أنّنا نحتاج إلى أن نستنتج أنّ نقل الموادّ النّوويّة لم تعقه منظّمة السّلام الأخضر؛ بل أعضاء في هذه المنظّمة، وأنّ المحتجّين هم أعضاء في هذه المنظّمة، وأنّ نقل الموادّ النّوويّة يتمّ بوساطة القطار... إلخ. بعض هذه الاستدلالات يقوم على معرفتنا بالعالم؛ ومن مقتضيات هذه المعرفة أنّ المنظّمات تتكوّن من أشخاص، وأنّ هؤلاء الأشخاص هم الّذين يقومون بأعمال شبيهة بالأعمال الموصوفة في المثال السّابق، وليست المنظّمات هي الّتي تقوم بذلك. وبعض تلك الاستدلالات يقوم على بعض الخصائص البنيويّة في الخطاب. مثال ذلك لفظ «السّكك»؛ فتعريف هذا

الاسم يفترض أنّ معاده قد تقدّم ذكره في الكلام السّابق. وبما أنّه لا يوجد لفظ سابق يصلح لأن يكون معاداً له فإنّ السّامع مدعوّ إلى أن يربطه بلفظ «نقل»؛ ذلك أن التّأويل الأكثر قبولاً يتمثّل في أنّ عملية النّقل تتمّ من خلال عربة ما تتنقّل فوق السّكّة مثل القطار. (Pander Maat & Sanders, 2006: 592).

يوضّح التّحليل الّذي قدّمهساندرز وباندر مات للمثال السّابق أنّ مقاربة الاتّساق غير كافية لتفسير التّرابط بين الجمل، وأنّ شرط الاتّساق ليس ضروريّاً وكافياً لتعيين نصيّة الخطاب على النّحو الّذي ذهب إليه هالّيداي وحسن في كتابهما. وقد يكون من الواجب في نهاية هذا التحليل أن ننصف هالّيداي وحسن، اللذين لمسنا عندهما نوعاً من التّمييز بين مفهومي الاتّساق والانسجام، وهو أمر لم يتوقّف عنده عدد كبير من الدّارسين الّذين انتقدوا مقاربة الاتّساق، فقد رصدنا لديهما تمييزاً على درجة من الأهمية بين الاتّساق والانسجام، في مقدّمة كتابهما، يظهر في قولهما: «النّصّ هو قطعة من الخطاب منسجمة بالاعتبارين المواليين: فهي منسجمة بالنّظر إلى سياق الحال، فهي بذلك متناغمة من ناحية السّجلّ المعجمي، وهي منسجمة بالنّظر إليها في حدّ ذاتها، فهي بذلك متّسقة» (Halliday & Hasan, 1976: 23). و على الرغم من أنّ الكاتبين لم يعتنيا بتحليل هذا التّمييز وإيلائه ما يستحقّ من أهميّة، فإنّ كلامهما السّابق واضح الدّلالة على أنّهما ينظران إلى الاتّساق على أنّه خاصّيّة ذاتيّة نحويّة للنّصّ خلافاً للانسجام الّذي يجوز لنا القول إنّهما يعدّانه خاصّيّة تداوليّة للنّصّ، وإن لم يصرّحا بذلك. وهما يلحقان الاتّساق المعجميّ بهذه الخاصّيّة التّداوليّة. يؤيّد ما ذهبنا إليه ربطهما للانسجام بسياق الحال؛ أي بالمعطيات الخارجة عن النّصّ، وهي معطيات تمثّل مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات المقاربات التّداوليّة والعرفانيّة للانسجام.

2- الانسجام في الذّهن: المقاربة العرفانيّة لانسجام الخطاب:

لقد ثبت في دراسات متعدّدة أنّ مقاربة الاتّساق لا تفسّر تماسك

النّصوص؛ ذلك أنّ النصّ قد يحتوي على أدوات الاتّساق ولا يكون متماسكاً، وقد يكون خالياً من أدوات الاتّساق جملة، ومع ذلك يكون متماسكاً. وهو ما دعا الدّارسين إلى البحث عن أسس أخرى لترابط الخطاب، فكان الاتّجاه إلى اعتماد مقاربة الانسجام. لكنّ الدراسات اتّخذت في البداية منحى أدّى إلى نفي أيّ دور لأدوات الاتّساق أو للعناصر اللّغويّة في انسجام الخطاب. وعدّ أصحاب هذه المقاربة أنّ الانسجام أمر ذهنيّ يتّصل بتمثّل السّامع والقارئ للخطاب. وبذلك انتقل مفهوم التّرابط والانسجام «من كونه جارياً بين وحدات النّصّ، مدلولاً عليه بقرائن ومؤشّرات لغويّة في التّناول اللّسانيّ (البنيويّ، التّوليديّ)، إلى كونه عملاً ذهنيّاً ينشئ به الشّخص ذلك التّرابط إنشاء إيجابيّاً أثناء بناء التّمثيل الذّهنيّ لمضمون النّصّ. فالانسجام كائن في التّمثيل، وليس في الحامل اللّغويّ المنجَز» (الأزهر الزّنّاد، 2011: 54).

فالانسجام يجري في هذه المقاربة خارج نطاق اللّغة، ويرجع إلى استعمال المخاطب لمعرفته بالعالم وللمعلومات الخلفية الّتي يمتلكها عنه، والوقوف على انسجام الخطاب يتطلب غالباً استحضار قدر من تلك المعلومات المخزّنة في الذّهن، وقد افترض الباحثون في هذا المجال «وجود طريقة لتنظيم تلك المعلومات [المعرفة الخلفيّة][1] وتخزينها، لكي يسهل الوصول إليها، وقد مثّل السّعي لتقديم تصوّر عن كيفيّة تخزين المعلومات العامة [المعرفة الخلفية] في الذّاكرة هدف قدرٍ لا بأس به من الأبحاث الحديثة» (براون ويول، 1997: 282). وبذلك أصبح البحث في فهم

(1) ترجم المترجمان مصطلح (Background knowledge) بالمعلومات، وهذا يحدث التباساً مع مصطلح (Informations). والأصوب، في نظرنا، ترجمتها بالمعرفة الخلفيّة، وهي التّرجمة التي تؤدّي معنى المصطلح بدقّة، فضلاً عن أنّها متداولة بين الدّارسين. فحافظنا على التّرجمة الأصليّة، ووضعنا التّرجمة الّتي نراها صائبة بين معقوفين. قارن مع النصّ الأصلي (Brown & Yule, 1983: 236).

الخطاب وانسجامه مقترناً بالبحث في كيفيّة تمثّل المعرفة الخلفية في ذهن مستعمل اللّغة. وقد حاول عدد من الدّارسين أن يتبيّنوا طبيعة العناصر المكوّنة لهذا التمثّل الذّهنيّ، وطريقة التّرابط بين تلك العناصر وكيفيّة معالجتها خلال عمليّة الفهم. فاقتُرحت عدّة نظريّات لهذا الغرض منها: نظريّة الأطر الذّهنيّة (Minsky, 1975)، ونظريّات الخطاطة (Bartlett,1932. Rumelhart, 1975)، ونظريّة المدوّنة (Schank & Abelson, 1977)، ونظريّة السّيناريو (Sanford & Garrod, 1981)، ونظريّة المناويل الذّهنيّة (Johnson-Laird, 1983)، ونظريّة مناويل الوضعيّة (Van Dijk & Kintsch, 1983)، ونظريّة الفضاءات الذّهنيّة (Fauconnier, 1985)، وغيرها من النّظريات الّتي لا يتّسع المجال في هذا البحث للإحاطة بها جميعاً[1].

ويمكن أن نميّز في هذه النّظريات بين توجّهين في التّعامل مع المعرفة الخلفيّة: توجّه وقع التّركيز فيه على طرق تخزين المعلومات المتّصلة بالمعرفة الخلفيّة، وتوجّه آخر غلب عليه الاهتمام بكيفيّة استعمال المعرفة الخلفيّة في فهم الخطاب وتحليله. والتوجّه الأوّل هو توجّه الباحثين المشتغلين بالذّكاء الاصطناعي، «فسعياً منهم إلى تزويد الحاسوب بالمعلومات العامّة [المعرفة الخلفيّة] المطلوبة «لفهم» الخطاب، عمد العديد من العاملين في حقل الذّكاء الاصطناعي إلى إنشاء بنى معلوماتيّة أو ذاكرات ثابتة هائلة تكون المعلومات فيها منظّمة ومخزّنة» (براون ويول، 1997: 283).

وفي ظلّ الصّعوبة الّتي واجهها هؤلاء الباحثون، بالنّظر إلى ضخامة حجم المعلومات الّتي سعوا إلى تخزينها، انصرفوا عن الاتّجاه إلى تخزين تلك المعلومات إلى البحث في البنية الّتي تنتظم تلك المعلومات. وقد استنبط المشتغلون بالذّكاء الاصطناعي مجموعة من المفاهيم للتّعبير عن تلك الأبنية من المعلومات أهمّها مفهوما الإطار (Frame) والمدوّنة (Script).

---

(1) انظر عرضاً ضافياً لهذه النّظريات لدى: الزناد، 2011م.

2-1- البنية الذّهنيّة للمعلومات من منظور الذكاء الاصطناعي: مفهوما الإطار والمدوّنة:

2-1-1- مفهوم الإطار:

يرجع مفهوم الإطار إلى منسكي الّذي أقام نظريّة تهدف إلى بيان الكيفيّة الّتي يواجه بها الإنسان وضعيّة جديدة. ويرى منسكي أنّ الإنسان «يعمد في هذه الحالة إلى أن ينتخب من ذاكرته بنية تسمّى إطاراً، ويقوم بتكييف هذه البنية المخزّنة في الذّاكرة لكي تلائم الوضعيّة الجديدة، وذلك بتغيير بعض التّفاصيل عند الضّرورة» (Minsky, 1974: 1؛ براون ويول، 1997: 285).

والإطار، كما يُعرّفه منسكي، عبارة عن «بنية من المعلومات تستعمل في تمثّل وضعيّة نمطيّة من قبيل أن يكون المرء في غرفة أعدّت للمعيشة، أو من قبيل الذّهاب إلى حفل ميلاد، وترتبط بكلّ إطار مجموعة متنوّعة من المعلومات، بعضها يتعلّق بكيفيّة استعمال الإطار، وبعضها يتعلّق بما يمكن للمرء أن يتوقع حدوثه لاحقاً، وبعضها يتعلّق بكيفيّة التّصرّف في حالة خيبة التّوقّع» (Minsky, 1974: 1).

وعلى الرغم من أنّ نظريّة منسكي حول الأطر الذّهنيّة لا تتعلّق في الأصل بالظّواهر اللّغويّة، فإنّ من الدّارسين من وظّفها في دراسة الظّواهر اللّغويّة، واستثمرها في مجال تحليل الخطاب. ونشير هنا إلى فيلمور (Fillmore, 1982) الّذي كان أبرز اللّسانيّين الّذين طوّروا نظريّة الإطار كي تناسب مجالات البحث اللغويّ. فقد أقام على هذا المفهوم نظريّة في علم الدّلالة وسمها بعلم دلالة الإطار (Frame semantics). ويُعرِّف فيلمور هذا العلم بأنّه علم يقدّم «منهجاً جديداً في النّظر إلى معاني الكلمات بما هو طريقة لضبط الأسس الكفيلة باستحداث الكلمات والجمل، وبإلحاق معانٍ جديدة بالكلمات، وبتجميع معاني العناصر المكوّنة للنّص ضمن معنى كليّ» (Fillmore, 1982: 111).

والجزء الأخير من هذا التّعريف يضع مفهوم الإطار في صلب مبحث

الانسجام لدينا؛ إذ إنّه لا يوجد تعريف للانسجام أدقّ من كونه «تجميعاً لمعاني العناصر المكوّنة للنّصّ ضمن معنى كليّ».

وعلى هذا، يمكن أن يمثّل مفهوم الانسجام مبحثاً أساسيّاً من مباحث علم دلالة الإطار. ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا التعريف إلى أنّ فيلمور يتبنّى منهج علم الدّلالة التأليفي (Compositional semantics)[(1)]؛ ذلك أنّه ما انفكّ يؤكّد الاختلاف بين علم دلالة الإطار وعلم الدّلالة الصّوري التّقليديّ

---

(1) يشتمل علم الدّلالة الصّوري على علم الدّلالة التّأليفي، ويعتني بدلالة الجمل، وعلم الدّلالة المعجمي الّذي يعتني بدلالة المفردات. ويقوم علم الدّلالة التأليفي على مبدأ التّأليفيّة، أو ما يعرف بمبدأ فريغه (Frege) (1848-1925) وهو مبدأ يقتضي أن «حساب معنى الكلّ يكون بالانطلاق من معاني أجزائه». (نقلاً عن: Jacobson, 2014: 42) وخلافاً لما ألمح إليه عبد الرزّاق بنّور في مقدّمته لترجمة كتاب (علم الدّلالة والعرفانيّة) لجاكندوف من أنّ هذا المبدأ ينسب إلى فريغه، وأنّه لم يعبّر عنه تعبيراً صريحاً في كتاباته (بنّور، 2010: 20، الهامش 14)، وجدنا في تقييدات كارناب من محاضرات أستاذه فريغه بين 1910 و1914، وتحديداً محاضراته لصائفة 1913، قوله: «إنّ معاني (Meanings) أجزاء الجملة ليست أجزاء لمعنى الجملة. ومع ذلك فإنّ إفادة (Sense) [اقتبسنا ترجمة المصطلح من عبد الرزاق بنّور] جزء من الجملة هي جزء من إفادة الجملة». وهو يوضّح في المحاضرة نفسها أنّ ما يقصده بمعنى الجملة هو قيمة صدقها. وأنّ الدّليل (sign) يعبّر عن الإفادة الخاصّة به، ويحيل على المعنى الخاصّ به. (Frege, 2004: 87).

ويهتمّ علم الدّلالة التأليفي بالخاصيّة اللّغوية التي تجعل الإنسان قادراً، بالانطلاق من عدد محدود من الكلمات، على أن ينشئ عدداً لا متناهياً من الجمل من خلال التّأليف بين المفردات. كذلك يدرس علم الدّلالة التأليفي مجموعة المبادئ النّظامية التي تمكّن مستعملي اللّغة من فهم معاني الجمل بالجمع بين معاني الأجزاء المكوّنة لتلك الجمل وهي المفردات. (Jacobson, 2014: 5).

ولئن كانت لعلم الدلالة الصّوري والتّأليفي جذور منطقيّة وفلسفيّة، فقد دخل المباحث اللّغويّة على يد مونتاجيو (Montague) (1930-1971)، وأصبح المبدأ التّأليفيّ أساس المنوال الّذي أنشأه، ويعرف بنحو مونتاجيو، أو دلالة مونتاجيو، فعلم الدلالة التّأليفي يختصّ بالتّركيب ضمن علم الدّلالة الصّوري، في مقابل علم الدّلالة الحديث والعرفانيّ على نحو خاصّ الّذي يرفض المبدأ التّأليفيّ.

(Fillmore, 1982: 111). فليس النّص عنده مجرّد كلّ ناتج عن الجمع بين عناصر جزئيّة؛ بل هو مجموع تلك العناصر وزيادة.

يقول فيلمور في هذا السّياق: «المقارنة الّتي أجدها قادرة على المساعدة في التّمييز بين إجراءات علم دلالة الإطار وأهدافه وتلك المتعلّقة بالنّظرة التّقليديّة لعلم الدّلالة التأليفي هي المقارنة بين النّحو ومجموعة من الأدوات من قبيل المطارق والسّكاكين، ولكن أيضاً من قبيل الساعات والأحذية والأقلام. فمعرفة الأدوات تقتضي معرفة شكلها والمادة الّتي صنعت منها -لنَقُل الصوتمية والصرف- ولكن ذلك يقتضي أيضاً أن نعرف وجوه استعمالها عند الناس ومقاصدهم من ذلك الاستعمال، وربما نوعيّة النّاس الّذين يستعملون تلك الأدوات.

خلال هذه المقارنة يجوز التّفكير في النّصّ اللّغوي لا على أنّه مدوّنة من المعاني الجزئيّة يضطلع المؤوّل بمهمّة تجميعها في معنى كبير (محتوى النّص)، ولكن بالأحرى على أنّه قائمة من الأدوات الّتي يستعملها شخص ما لإنجاز نشاط مخصوص. إنّ مهمّة تأويل النّصّ شبيهة إذاً بمهمّة تصوّر طبيعة النّشاط الّذي سيكون على النّاس الّذين يستعملون تلك الأدوات وفق ذلك النّظام أن ينخرطوا فيه» (Fillmore, 1982: 112). فالأمر لا يتعلّق في علم دلالة الإطار بمجرّد تأليف بسيط بين مجموعة من العناصر لكي نحصل على الكلّ الّذي يتركّب منها فحسب؛ بل هو علم يأخذ في الاعتبار تنوع استعمالات تلك العناصر بحسب تنوّع المقامات والأغراض الّتي يُحدّدها المنخرطون في نشاط تواصليّ ما. وليس من الضّروري، تبعاً لذلك، أن تكون كلّ العناصر حاضرة في الخطاب؛ بل إنّ مجرّد حضور الواحد منها كفيل بأن يُمكّن مَن يستعمل عنصراً من تلك العناصر، متكلّماً كان أو سامعاً، من استحضار بقيّة العناصر وتمثّلها في ذهنه، وهو ما ألحّ عليه فيلمور خلال تدقيقه مفهومَ الإطار بالقول: «عند سماع مصطلح الإطار تتبادر إلى الذّهن منظومة من المفاهيم المترابطة بطريقة تجعل فهم الواحد منها يتطلّب فهم البنية

الكليّة الّتي تنتظمه؛ وعندما يدخل شيء من تلك البنية نصّاً من النّصوص، أو محادثة ما، فإنّ بقيّة المفاهيم ترافقه بطريقة آليّة» (Fillmore, 1982: 111).

ويظهر من استعمال فيلمور لمصطلح الإطار أنّه يَعدّه جامعاً لمجموعة من المفاهيم القريبة مثل مفهوم المدوّنة (Script)، ومفهوم السّيناريو (Scenario)، ومفهوم الخطاطة (Schema) وغيرها من المفاهيم. يقول: «نقصد من استعمال كلمة الإطار أن تكون غطاء عامّاً لسجلّ من المفاهيم المعروفة بتنوعها ضمن الأدبيّات المتعلّقة بفهم اللّغات الطبيعية من قبيل الخطاطة والمدوّنة والسّيناريو» (Fillmore, 1982: 111). فيبدو أنّ فيلمور يرى أنّ بقية المفاهيم المذكورة متفرّعة عن مفهوم الإطار، فالمدوّنات عند فيلمور نوع مخصوص من الأطر يعرّفها بأنها: «الأطر الّتي تكون عناصرها من صنف الأحداث الّتي تتخذ شكل المتتالية» (Fillmore, 1982: 130)، وفهم النّص الّذي يستعمل المعرفة بالمدوّنة يتضمّن، بحسب فيلمور، «تفعيلاً شاملاً لمدوّنة الأحداث خلال تقديم حدث يمكن النّظر إليه على أنّه جزء من مدوّنة ما» (Fillmore, 1982: 130). وهو يضرب مثالاً لذلك النّص الآتي في (13):

(13) دفع الباب. كانت الغرفة خالية.

يقول فيلمور في تحليل المثال السّابق: «نحن نجعل الجملتين منسجمتين بأن نفترض أن الهدف الّذي يسعى إليه شخص ما من دفع باب هو فتح ذلك الباب، وعندما يتمكّن من الدّخول بعد أن يفتح الباب بواسطة عمل الدّفع، فإنّه يكون في وضع يسمح له بأن يلاحظ إن كانت الغرفة خالية» (Fillmore, 1982: 130).

ويظهر هنا توظيف مفهوم الإطار أو المدوّنة (باعتبارها نوعاً خاصّاً من الأطر في منظور فيلمور) في تحليل الخطاب، وبيان وجه الانسجام فيه، من خلال استرجاع العناصر الّتي حُذفت من الكلام بالاعتماد على العلاقات الّتي تربطها بالعناصر المذكورة؛ ذلك أنّنا «عندما نتكلم على عنصر من عناصر الإطار، فذلك يعني أنّنا نتكلّم على العناصر الأخرى في الوقت نفسه. وإذا

توخّينا الحذر قلنا: إنّ الكلام عن جانب من جوانب الإطار يعني أنّنا نستحضر في الوعي بقيّة مكوّناته ونطرحها للنّقاش» (Fillmore, 1982: 130).

ومن خلال تطبيق هذا الفهم للإطار على المثال السّابق، يستحضر فيلمور العناصر المحذوفة من الكلام أو «ما يُقرأ بين السطور» في المثال (13) على حدّ تعبيره فنحصل على (14):

(14) دفع الباب، وعندما انفتح، نظر في الدّاخل، فرأى أن الغرفة خالية.

فانسجام الخطاب بذلك يتحقق في الذّهن من خلال استحضار السّامعِ العناصرَ الّتي وقع تغييبها بالاعتماد على بنية العلاقات بين الأحداث الّتي تقتضي أنّ دفع الباب يقتضي انفتاحاً، وأنّ الانفتاح ينتج عنه إمكانيّة النّظر إلى الدّاخل، والنّظر يُمكّن من الوقوف على أنّ الغرفة خالية. ونحن لا نعدم هذا النّمط من التّحليل عند علماء المناسبات، على الرغم من أنّهم يتناولون الظّاهرة من منظور بلاغيّ متّصل بمبحث الإيجاز والإطناب، أو ما يعرف عندهم بالحذف البلاغيّ، كما في تحليل الآية الآتية لدى ابن عاشور.

(15) ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾ [البقرة: 60].

يظهر في هذه الآية إشكالان في مستوى انسجام الخطاب: الأول في العلاقة بين الجملتين الأولى والثّانية، والثّاني في العلاقة بين الجملتين الثّانية والثّالثة. فقد سأل موسى في الجملة الأولى ربّه أن يسقي قومه ماء، فكان الجواب غريباً، وهو يتمثّل في الأمر أن ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ﴾. فطلب السّقيا يُتوقّع أن يكون جوابه إرشاداً إلى مواطن المياه أو نزول المطر أو نحو ذلك. أما الإشكال في العلاقة بين الجملتين الثانية والثالثة فيتمثّل في ترتّب الانفجار على الأمر بالضرب بدل ترتّبه على الضرب نفسه.

وقد حاول ابن عاشور أن يحلّ الإشكالين في تحليله للآية على النّحو الآتي، يقول: «والفاء في قوله: ﴿فَٱنفَجَرَتْ﴾ قالوا: هي فاء الفصيحة. ومعنى فاء الفصيحة أنّها الفاء العاطفة؛ إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن

يكون معطوفاً على المذكور قبلها، فيتعيّن تقدير معطوف آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه، وهذه طريقة السّكّاكي فيها، وهي المُثلى.

وقيل: إنّها الّتي تدلّ على محذوف قبلها؛ فإن كان شرطاً فالفاء فاء الجواب، وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة، وهذه طريقة الجمهور على الوجهين. فتسميتها بالفصيحة لأنّها أفصحت عن محذوف، والتّقدير في مثل هذا «فضرب فانفجرت» وفي مثل قول العباس بن الأحنف:

(قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثمّ القفول فقد جئنا خراسانا)

أي إن كان القفول بعد الوصول إلى خراسان، فقد جئنا خراسان؛ أي فلنقفل فقد جئنا.

وعندي أنّ الفاء لا تعدّ فاء فصيحة إلّا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها، فإذا استقام فهي الفاء العاطفة، والحذف إيجاز، وتقدير المحذوف لبيان المعنى، وذلك لأنّ الانفجار مترتّب على قوله تعالى لموسى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾ لظهور أنّ موسى ليس ممّن يشكّ في امتثاله، بل ولظهور أنّ كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أنّ ما أُمر به هو الّذي فيه جوابه، كما يقول لك التلميذ: ما حكم كذا؟ فتقول: افتح كتاب **(الرسالة)** في باب كذا» (التّحرير والتّنوير، 1: 518-519).

لا يبعد التّحليل، الّذي قدّمه ابن عاشور للعلاقة بين الجملتين الأوليين، عمّا ارتآه فيلمور في تحليل المثال (13) من استحضار الإطار الّذي تترابط فيه العناصر في الذّهن؛ ذلك أنّ السّامع هو من ينشئ الانسجام من خلال بناء تمثّل منسجم للخطاب بالاعتماد على أنماط المعرفة الخلفية لديه. وهذا ما فعله ابن عاشور؛ إذ قام باستحضار بنية الإطار الّذي يقتضي أنّ كلّ طلب يتطلّب جواباً. واستعان في تحليل العلاقة بين الجملتين الأخيرتين من الآية بأنماط المعرفة الخلفية المتعلقة بطبيعة المتكلّم والمخاطب وطبيعة العلاقة بينهما. ومن ذلك أنّ موسى باعتباره نبيّاً لا يمكن الشّكّ في امتثاله للأمر الإلهيّ بالضّرب.

ومن الطّريف أنّ ابن عاشور عمد في الجملتين الأوليين إلى تجريد الإطار إلى أقصى حدّ ممكن حتّى لكأنّه يصوغ قاعدة تداوليّة للمحادثة تفيد أنّ كلّ عمل خطاب يتّصل بالسّؤال عن شيء إذا أُجيب عنه بعمل خطاب يتمثّل في الأمر بفعل ما؛ فإنّ هذا الأمر ينبغي أن يتضمّن الجواب عن السّؤال. فهذه البنية العامّة المجرّدة الّتي تقتضي أن لكل سؤال أو طلب في محادثة جواباً، هي الإطار الّذي اعتمد في تحليل العلاقة بين الجملتين. وقد وقع تكييف الإطار ليلائم الواقعة الجديدة غير المتوقّعة المتمثّلة في الجواب على الطّلب بالأمر، وذلك بتأويل الأمر على أنّه يتضمّن الجواب. أما العلاقة بين الجملتين الثّانية والثّالثة فتبدو أقرب إلى مفهوم المدوّنة باعتبارها نوعاً مخصوصاً من الأطر يقوم على سلسلة من الأحداث المتتابعة على نحو نمطي. فالعلاقة بين الأمر بالضرب وانفجار العيون تتطلّب أن نتوقّع حلقة وسطى بينهما تتمثّل في الاستجابة للأمر بالضّرب؛ أي فعل الضّرب نفسه، الّذي تسبّب في الانفجار، هذه الحلقة الوسطى تمّ حذفها إيجازاً. وتُرك للسّامع أن يستحضرها بالاعتماد على مدوّنة الأحداث المتمثّلة في الأمر بالضّرب، وما يتطلّبه من استجابة تتمثّل في القيام بالضّرب نفسه، وما ترتّب على ذلك من انفجار العيون.

وقد سكتنا هنا عن أنماط المعرفة الخلفية الأخرى الضرورية لانسجام المتتالية من قبيل المعرفة بمفهوم النبوّة، والوظيفة الموكولة إلى الأنبياء في الدّيانات، ومفهوم المعجزات، وكلها من أنماط المعرفة غير اللّغويّة. واكتفينا بما يخدم غرضنا في هذا المبحث، وهو أن نبيّن أنّ تحليل الآية السّابقة لدى ابن عاشور يقدّم نموذجاً لنمط التّحليل الّذي يعتمد مفهومي الإطار والمدوّنة. وعلى الرغم من عدم معرفة ابن عاشور بهذه المصطلحات وبخلفيّتها النّظريّة، فإنّ مفاهيمها كانت حاضرة في تحليله على نحو لا تخطئه العين.

2-1-2- الفرق بين الإطار والمدوّنة:

يحرص بعض الدّارسين على الفصل بين مفهومي الإطار والمدوّنة على

أساس أنّ مفهوم الإطار أكثر تجريداً، فهو يُعامل على أنّه «مجموعة من الحقائق بشأن العالم» (براون ويول، 1997: 290). أمّا مفهوم المدوّنة فهو «أكثر برمجة من حيث كونه يضمّ نسقاً قياسياً من الوقائع جاء في وصف ظرف معيّن» (براون ويول، 1997: 290). وهو «يختصّ بأنساق التعاقب الحدثي» (براون ويول، 1997: 288).

وقد ذهب محمد مفتاح إلى التّوفيق بين المذهبين مذهب التّرادف بين المفهومين ومذهب الفصل بينهما؛ إذ يرى أن الفرق بين مفهومي الإطار والمدوّنة كان شاسعاً في البداية، لكنّه ما انفكّ يتضاءل بسبب ما عرفته النّظريّتان من تطوّر: «فالإطار فقير بالقياس إلى المدوّنة؛ إذ إنّ هذه تقدّم معلومات أكثر من الإطار، وتحافظ على رتبيّة الأحداث وتتابعها وتضامنها، مما يتيح عمليّة الاستدلال والعزو. على أنّ القول بهذا التّمايز يصحّ وقت ولادة مفهوم الإطار (...) ولكن وقع تطويره، ممّا أفرز مفهوم المدوّنة نفسه، ممّا جعل المفهومين مترادفين أو كالمترادفين» (محمد مفتاح، 1990: 73-74).

ولعلّ أفضل من يحدّد طبيعة العلاقة بين مفهومي الإطار والمدوّنة هما صاحبا نظريّة المدوّنة شانك (Schank) وإيبلسون (Abelson) نفسيهما، فقد علّقا، في ورقةٍ تقدّما بها إلى المؤتمر الدّولي الرّابع للذّكاء الاصطناعي، على ما قام به منسكي (1975) من محاولة الجمع بين مجموعة من الدّراسات الّتي سبقته في الذّكاء الاصطناعي تحت مفهوم الإطار، ومنها ما أنجزاه حول مفهوم المدوّنة. وقد بيّنا أنّه على الرغم من الوصف الجيّد الّذي قدّمه منسكي لعملهما، وعلى الرّغم من أهميّة مفهوم الإطار الّذي جاء به، والأثر الّذي تركه في مجال الذّكاء الاصطناعي، وعلى الرغم من اتّفاقهما مع منسكي في كثير من أفكاره حول الأطر، فإنّهما يريان، في الوقت نفسه، أنّ فكرة الإطار على درجة من العموم تجعلها غير قابلة للتّطبيق دون أن تخضع للمزيد من التّخصيص. (Schank & Abelson, 1975: 151).

2-1-3- مفهوم المدوّنة:

يقترح أصحاب نظريّة المدوّنة أن يقع النّظر إلى مفهوم المدوّنة على أنّه نوع من التّخصيص لفكرة الإطار الّتي جاء بها منسكي (Schank & Abelson, 1975: 151). وقد قام شانك وإيبلسون بتقديم صياغتهما النّهائية لمفهوم المدوّنة بعد ذلك ضمن كتابهما الموسوم بـ (**المدوّنات والخطط والأهداف والفهم: بحث في أبنية المعرفة الإنسانية**) (1977). ويظهر من هذا الكتاب أنّ الغرض الأصلي من نظريّة المدوّنة ليس البحث في قضايا تحليل الخطاب وانسجامه؛ بل هو البحث في عملية الفهم البشري ذاتها. ولمّا كانت اللّغة تمثّل، من وجهة نظر الباحثين، أفضل المجالات للبحث عن الآليّات الّتي يستعملها الإنسان خلال عمليّة الفهم، فقد ركّزا بحوثهما على الآليات المتعلّقة بفهم النّصوص بغاية الاستفادة منها في عمليّات البرمجة الحاسوبيّة. فمفهوم المدوّنة (وهو في ذلك مثل مفهوم الإطار) من المفاهيم الّتي اعتمدها الباحثون في الذكاء الاصطناعيّ للتّعبير عن الأبنية الذّهنية الّتي تنتظم وفقها المعلومات في الذّهن. وهي الأبنية الّتي يستعملها النّاطقون باللّغة في فهم النّصوص وإدراك العلاقات بين أجزائها نفسها. وهذه القضايا هي القضايا الّتي اشتغل بها علماء النّفس ذاتها. لكنّ اشتغالهم بها كان لغايات مختلفة تتجاوز مسألة البرمجة الحاسوبيّة إلى اقتفاء أثر الأبنية الذّهنيّة، لتفسير أنماط السّلوك البشري وتفسير الكيفيّة الّتي يستعمل بها الإنسان تلك المعلومات خلال معالجة خطاب من الخطابات بغاية فهمه، والوقوف على مظاهر الانسجام فيه.

لقد أقرّ شانك وإيبلسون أن هذه الإشكاليّات هي من الاهتمامات المشتركة الّتي تمثّل مجالاً يتقاطع فيه علم النّفس مع الذّكاء الاصطناعي. «فعلماء النّفس الّذين يدرسون أنظمة المعرفة يسعون إلى معرفة الكيفيّة الّتي تنتظم وفقها التّصوّرات في الذّهن. كيف تتشكل هذه التصوّرات؟ وكيف يقع استعمالها في الفهم والسّلوك؟ أمّا الباحثون في مجال الذّكاء الاصطناعي

فإنّهم يبحثون في الكيفيّة الّتي يمكن أن يُبرمج بها الحاسوب حتى يتمكّن من الفهم والتّفاعل مع العالم الخارجي. ويلتقي التوجّهان عندما يتّفق كلّ من عالم النّفس والعالم بالحوسبة على أنّ أفضل الطّرق لمقاربة مشكل إنشاء الآلة الذكيّة هي تلك المتمثّلة في اقتفاء أثر الآليّة التصوّريّة المتّصلة باللّغة لدى الإنسان» (Schank & Abelson, 1977: 1). وعلى الرغم من اتّفاق أصحاب التّوجّهين من الباحثين في علم النّفس والذّكاء الاصطناعي في السّعي إلى الإحاطة بطرق تمثّل المعرفة في الذّهن البشري؛ فإنهم اختلفوا في المفاهيم ومناهج المقاربة. لذلك نجد أنّ علماء النّفس وعلماء الحوسبة يعتمدون سجلّات اصطلاحيّة مختلفة للتّعبير عن مفاهيم متقاربة.

2-2- استعمال المعرفة الخلفيّة في علم النّفس العرفانيّ: الخطاطة والسّيناريو والمنوال الذّهنيّ:

نجد في مقابل مفهومي الإطار والمدوّنة، لدى المشتغلين بالذكاء الاصطناعي، مفاهيم من قبيل الخطاطة (Schema)، والسّيناريو (Scenario)، والمنوال الذّهني (Mental model) لدى علماء النّفس. والأهمّ من ذلك أنّ مفهوم انسجام الخطاب أكثر حضوراً ووضوحاً عند علماء النّفس منه عند علماء الذّكاء الاصطناعيّ؛ ذلك أنّ تركيز المشتغلين بالذّكاء الاصطناعي كان منصبّاً على أبنية انتظام المعرفة البشرية. أمّا علماء النّفس، والعرفانيّون منهم على وجه الخصوص، فكان اهتمامهم منصبّاً على رصد تجلّيات ذلك الانتظام من خلال السّلوك البشري، والعمليّات الّتي يجريها الذّهن في مستوى معالجة المعلومات الجديدة الوافدة عليه بالاعتماد على المعلومات القديمة المكتسبة لديه. وفي هذا الإطار يتنزّل اهتمام علماء النّفس بالخطاب وفهمه وتأويله وطريقة استعمال المعرفة الخلفيّة لدى الإنسان في حلّ مشاكل فهم الخطاب وتأويله.

ومن هنا كان اهتمام علماء النّفس بقضايا انسجام الخطاب أكبر من اهتمام الحاسوبيّين به؛ بل إنّنا لم نعثر لدى منسكي أو شانك وإيبلسون على

أيّ إشارات إلى مفهوم انسجام الخطاب يُعتدّ بها، خلافاً لعلماء النّفس الّذين خصّوه بفصول كاملة من كتبهم أحياناً.

ونحاول في ما يأتي أن نعرض بعض المفاهيم المعتمدة في علم النّفس العرفانيّ تحديداً عرضاً موجزاً يركّز على دورها في إجراء عمليّات الانسجام، الّتي تُعدّ عندهم عمليّات ذهنية، على أساس أنّ الانسجام إنّما يكون في التمثّل الذّهني للخطاب، وليس في الخطاب نفسه. وبذلك تكون جهود علماء النّفس أقرب إلى مجال تحليل الخطاب من المشتغلين بالذّكاء الاصطناعي، الّذين انصبّ اهتمامهم على تحليل المعرفة البشرية ذاتها. وعلى رأس المفاهيم الّتي وضعها علماء النّفس، منذ بدايات القرن العشرين، نجد مفهوم الخطاطة. وهو مفهوم كان له دور كبير في تشكيل المفاهيم السّابقة نفسها؛ إذ اعتمد عليه الباحثون في مجال الذّكاء الاصطناعي خلال السّبعينيات من القرن العشرين في تطوير نظريّاتهم حول بنية المعرفة.

2-2-1- نظريّة الخطاطة:

2-2-1-1- تاريخيّة المفهوم:

يرجع الفضل في وضع نظريّة الخطاطة إلى بارتلت (Bartlett)[1]

(1) هو عالم نفس متأثّر بنظريّة الصّيغة الكليّة للإدراك (Gestalt theory)، وهي نظريّة في علم النّفس طوّرها عدد من علماء النّفس الألمان منهم: فولفغانغ كوهلر (Wolfgang Kohler) (1887-1967)، وكورت لوين (Kurt Lewin) (1890-1947)، وكورت كوفكا (Kurt Koffka) (1886-1941)، وماكس ويرتايمر (Max Wertheimer) (1880-1943). ويرى أصحاب هذه النّظرية أنّ الكلّ هو أكثر من مجموع العناصر المكونة له؛ لأنّ إدراكنا للكلّ يحصل من خلال إجراء بعض القواعد الذّهنيّة على العناصر المدركة من قبيل قاعدة المشابهة، وقاعدة المجاورة، وقاعدة الامتداد الطبيعي (Roeckelein, 2006: 244-248; Schirillo, 2010: 469-472)؛ فهم يرون أنّ الفكر يقوم بالتّأليف بين العناصر المنتمية إلى مجال إدراك واحد لكي تشكّل صيغة تدرك في كلّيّتها (Gestalt) حيث لا يكون الشّيء المدرك في كلّيّته مجرّد مجموع =

(1886-1969)، وأساساً إلى بحثه حول الذّاكرة الصّادر سنة (1932م). وقد درس فيه عمليّة التّذكّر بالانطلاق من تجربة تتعلّق بإعادة صياغة (Reproduction) أحداث قصّة محدّدة هي قصّة (**حرب الأشباح**) (Bartlett,1932/1995: 63-94). وهي قصّة هنديّة أمريكيّة طُلب من أمريكيّين من غير الهنود أن يقوموا بإعادة إنتاجها، وقد لاحظ بارتلت أنّ المشاركين في هذه التجربة لا يكتفون باستعادة أحداث القصّة كما هي؛ بل يدخلون عليها تغييرات تجعلها تلائم ثقافتهم وتلائم النّموذج الحاصل لديهم للقصّة، فيحذفون منها تفاصيل يجدونها غير مستساغة أو غير قابلة للفهم، ويضيفون إليها تفاصيل ملائمة لما تعوّدوا عليه من أنماط ثقافيّة واجتماعيّة، وقد جعله ذلك يتفطّن إلى أنّ عملية الاستعادة والتّذكّر تتّجه إلى صورة نمطيّة محدّدة هي حصيلة تجارب هؤلاء الأشخاص الاجتماعيّة والثّقافيّة أطلق عليها بارتلت مفهوم الخطاطة، وبنى عليها نظريّته حول الخطاطة.

وقد استنتج بارتلت من تلك التّجارب أنّ «ذاكرتنا في صياغة الخطاب لا تقوم على التّرديد الأمين أو التّكرار الخالص [لنماذج سابقة] وإنّما هي تركيبيّة. وتنطلق هذه العمليّة التّركيبية من معلومات وردت في خطاب سابق، بالإضافة إلى معرفة حاصلة من تجربة سابقة لها علاقة بالخطاب الّذي بين أيدينا، وذلك لبناء تمثيل ذهنيّ معيّن» (براون ويول، 1997: 297-298).

= متكوّن من الأجزاء المفردة. فالجهاز الّذي يتولّى الإدراك يتكفّل بإضافة دلاليّة. (Nerlich et Clarke, 1999: 45). وقد أثّرت هذه الفكرة في نظريّة الخطاطة لدى بارتلت، وفي النّظريّات الشّبيهة بها مثل نظريّة المدوّنة: فشانك وأيبلسون مثلاً يقولان: «إنّ معنى نصّ ما هو أكثر من مجموع معاني الجمل المفردة المكوّنة له» (Schank & Abelson: 1977: 22). وقد كان لنظريّة الصّيغة الكليّة للإدراك تأثير في تصوّر عدد من علماء اللّسانيّات للنصّ.

وقد مثّلت هذه النظريّة رافداً من الرّوافد التي اعتمد عليها فان داك في نظريّته عن الأبنية الكلية للنصوص التي نتناولها لاحقاً في غضون هذا الفصل. (van Dijk, 1980-b :202-203).

لكنّ نظريّة الخطاطة لم تلقَ في عصر بارتلت ما تستحقّه من اهتمام، ووقع إهمالها في ظلّ هيمنة المدرسة السّلوكيّة على علم النّفس إلى حدود أواسط السبعينيّات من القرن العشرين (Keith Johnson, 1999: 283)[1]. وبداية من هذا التاريخ سيقع الاحتفاء بنظريّة الخطاطة، وستنتشر انتشاراً واسعاً في مجالات الذّكاء الاصطناعي وعلم النّفس لدى المتخصّصين في دراسة النّصوص والخطابات (kintsch in Tapiero, 2007: xvi). وبداية من الثمانينيات ستصبح نظريّة الخطاطة مفهوماً أساسيّاً من مفاهيم تحليل الخطاب ونظريّات القراءة واللّسانيّات المطبّقة (Cook, 1997: 86).

2-2-1-2- تعريف الخطاطة:

إنّ من يتصدّى لمحاولة تعريف الخطاطة يُفاجأ بأنّ كثيراً من الدّارسين لا يقيمون فرقاً كبيراً بينها وبين المفاهيم السّابقة؛ بل إنّ منهم من يستعمل مصطلح الخطاطة مرادفاً للمصطلحات الّتي رأيناها سابقاً، وهي مصطلحات الإطار والمدوّنة. ويبرّر بعض الدّارسين ذلك بأنّ الاختلاف بين تلك المصطلحات يرجع إلى استعمال المناويل المختلفة لمصطلحات مختلفة للتّعبير عن المفهوم نفسه (Keith Johnson, 1999: 283). بل إنّ بعضهم

(1) نشير هنا إلى التّعارض بين المدرستين السلوكيّة والعرفانيّة في نظرتهما إلى اللّغة، فالمدرسة السّلوكية مدرسة سننيّة (Coding) إذا صحّ القول ترى أنّ لكلّ شكل لغويّ ولكلّ عنصر لغويّ معنى يقابله، واستحضار ذلك العنصر يؤدّي حتماً إلى استحضار المرجع المتّصل به. لكنّ المدرسة العرفانية مدرسة كليّة ترى أنّ دلالة العنصر تتحدّد بالكلّ الّذي ينتمي إليه، وهو ما يعني أنّ هذه الدّلالة قابلة للتغيّر كلما تغير السياق (Keith Johnson, 1999: 283)، وهنا يظهر أن للدّلالة العرفانيّة جذوراً تعود إلى نظريّة الصيغة الكلّيّة للإدراك، وهو ما يفسّر تهميش نظريّة الخطاطة لبارتلت طول فترة سيطرة المدرسة السّلوكيّة في علم النّفس. ولن تعود إلى المشهد إلا في بداية السّبعينيات مع بداية انتشار علم النّفس العرفاني الّذي سيعيد روّاده الاعتبار لنظريّة الخطاطة، وسيقع استلهامها في النّظريّات التي أشرنا إليها مثل نظريّات الإطار والمدوّنة، وأساساً نظريّة المناويل الذّهنيّة.

يذهب إلى تقديم تعريف موحّد لمفهومي الخطاطة والمدوّنة على أنهما يمثّلان: «أبنية ذهنية مفترضة لمتاليات متوقّعة من الأحداث، أو لتركيبات من العناصر يستعملها المساهمون في الخطاب لتأويل ما هو ملفوظ أو مكتوب» (Cook, 2001: 435).

وتمثّل نظريّة الخطاطة، بحسب كوك، أداة قويّة من الأدوات الّتي استعملت في تحليل الخطاب؛ لأنّها تساعد، في الوقت نفسه، على تفسير كلّ من المستوى الأعلى لأبعاد عملية الفهم في الخطاب وهو المتعلّق بالانسجام، والمستوى الأدنى للظاهرة اللّسانيّة المتعلق باختيار المادة اللّغويّة (Cook, 2001: 435)، ويضرب لذلك الأمثلة الآتية في (16):

(16) أ- لقد تأخّرت سيّارة الأجرة، لم يتمكّن السّائق من العثور على المنزل.

ب- لقد تأخّرت سيّارة الأجرة، لم يتمكّن الملّاح من العثور على المنزل.

فالمتتالية الأولى في (16-أ) تبدو منسجمة، واستعمال أداة التعريف في كلمة «السّائق» يبدو سليماً، على الرغم من أنّ القواعد النّحويّة تتطلّب أن تعود هذه الأداة على شيء أو شخص مذكور سلفاً. والسّبب في ذلك يرجع إلى أنّ «خطاطة سيّارة الأجرة» تقتضي أنّه لا بدّ لسيّارة الأجرة من سائق، وأنّها تُقلّ الأشخاص من منازلهم. أمّا الجملة الثّانية في (16-ب) فتبدو غير منسجمة؛ لأنّ «خطاطة سيارة الأجرة» لا تسمح بأن يتولّى الملّاحون قيادتها. (Cook, 2001: 435).

إنّ الخطاطة في الأمثلة السّابقة تفسّر الانسجام بين الجملتين في (16-أ)، وهو ما عدّه كوك المستوى الأعلى لعمليّة الفهم. وتفسّر استعمال العنصر اللّغويّ المتمثّل في ألف ولام التّعريف، وهو ما عدّه كوك المستوى الأدنى.

ويذهب كوك، منطلقاً من تصوّر يجعل كلّ خطاب مرادفاً لنصّ وسياق، إلى أنّ الخطاطة تمثّل السّياق ذاته؛ ذلك أنّها «نوع من المعرفة مشتقّ من

تجربتنا في الكون في ضوئها نقوم بتأويل كلّ نصّ جديد يعترضنا» (Cook, 2001: 435). فالخطاطات هي بمنزلة «الخلفيّة المعرفيّة المنظّمة الّتي تقودنا إلى أن نتوقّع أو نتنبّأ بمظاهر معيّنة في تأويلنا للخطاب» (براون ويول، 1997: 296).

والعلاقة بين النّص والخطاطة علاقة حركيّة ومتبادلة، فبينما تستعمل الخطاطات في فهم النّصوص؛ فإن النّصوص تتغيّر في المقابل بفعل الخطاطات (Cook, 2001: 435).

ويستعمل بعض الدّارسين عبارة الخطاطة الشّكلية (Formal schema) للتّعبير عن أبنية النّصوص؛ ذلك أنه توجد أبنية مختلفة بحسب نوعية النّصوص سردية كانت أو وصفية أو غير ذلك (Williams, 2004: 583-584)، وهو ما نعود إليه لاحقاً في سياق هذا البحث عند الكلام عن الأبنية العليا للنصوص.

2-2-2- مفهوم السّيناريو:

يرى صاحبا نظريّة السّيناريو سانفورد (Sanford) وغارّود (Garrod) أنّها صالحة لأن تمثّل نظريّة نفسيّة (نقلاً عن براون ويول، 1997: 293). لذلك نلاحظ أنّ هاجس البحث في كيفيّة استعمال القرّاء للمعرفة الخلفيّة في فهم النّصوص هو الغالب على النّظر في كيفيّة تنظيم تلك المعرفة لديهما. وقد انصرف صاحبا النّظريّة إلى البحث في الطريقة العمليّة الّتي يقع بها تفعيل سيناريوهات محدّدة عند معالجة نصّ من النّصوص. فالقارئ يكون مطالباً عند قراءة نصّ ما بتحديد مجال مرجعيّ مناسب يكون وثيق الصّلة بموضوع النّصّ. ويكون عليه بعد ذلك أن يستعمل ذلك المجال المحدّد في تأويل أجزاء النّصّ المتعاقبة. ويقع تدعيم هذا الجهد من خلال توفير سيناريو محدّد بناء على الإعدادات والوضعيّات المذكورة في النّص الّتي تساعد في بناء السّيناريو التّأويلي للنصّ. (Tapiero, 2007: 43).

فلو افترضنا أنّ نصّاً معيّناً يتناول موضوع «الذّهاب إلى المطعم»، فإنّ القارئ سيعمد عند قراءة هذا النّص إلى تنشيط سيناريو «المطعم»، وهو عبارة

عن المعرفة النمطيّة المخزّنة لديه المكتسبة من تجربة الذّهاب إلى المطعم، وما يتّصل بها من عناصر من قبيل ما تتوفّر عليه المطاعم عادة من أثاث هو عبارة عن طاولات وكراسٍ أُعدِّت لجلوس الحرفاء وأدوات الأكل الموجودة فوق هذه الطاولات من قبيل الصّحون والملاعق والسّكاكين، وكيفيّة استعمال تلك الأدوات ولائحة الأكلات المتوفّرة في المطعم وأسعارها، ويتضمّن سيناريو الذّهاب إلى المطعم شخوصاً من قبيل النّادل ورئيس الطّهاة ومُحصّل الفواتير... كما يتضمّن السّيناريو ترتيباً معيّناً للأحداث من قبيل الدّخول ثمّ الجلوس، ثمّ الاطّلاع على اللّائحة وطلب الأكلة المناسبة من النّادل، الّذي يقوم بتقديمها على مراحل محدّدة بداية بالمقبّلات ثمّ الطّبق الرّئيس وصولاً إلى المرطّبات، ثمّ تكون مرحلة دفع المعلوم والمغادرة.

وليس من الضّروري أن تُذكر كلّ العناصر المتّصلة بالسّيناريو خلال النّص، لكنّ تمثّل القارئ الذّهني لنصٍّ يتناول موضوع الذّهاب إلى المطعم، مثلاً، لا بدّ من أن يخصّص خانة لكلّ عنصر من تلك العناصر المكوّنة للسّيناريو، سواء أذكرت في النّص أم لم تذكر. (براون ويول، 294).

وليس المجال مناسباً للتوسّع في نظريّة السّيناريو. لكنّ المهمّ هنا (كما بالنّسبة إلى بقيّة المفاهيم القريبة منه) أن نتبيّن الدّور الّذي ينهض به مفهوم السّيناريو في انسجام الخطاب من خلال أمثلة ملموسة، وأن نقف على إمكانيّة استثماره في فهم المنهج الّذي سلكه علماء المناسبات في تحليل الخطاب القرآنيّ. والمثال الآتي يقدّم لنا نموذجاً طريفاً لطريقة تحليل علماء المناسبات للعلاقات بين الآيات تحليلاً يقوم على مبدأ الانسجام، ويقوم على المنهج نفسه الّذي وصفه أصحاب نظريّة السّيناريو عند كلامهم عن عملية الفهم بالاعتماد على السّيناريوهات:

(17) ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [القيامة: 14- 21].

يطرح الانتقال من الآية الخامسة عشرة إلى الآية السّادسة عشرة في النّصّ السّابق إشكالاً توقّف عنده أغلب علماء المناسبات، وهم يحاولون أن يبيّنوا وجه الارتباط بين الآيتين في السّورة، فقد قال السّيوطي متكلّماً عن الآية السادسة عشرة، وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ «إنّ وجه مناسبتها لأوّل السّورة وآخرها عسرٌ جدّاً، فإن السّورة كلّها في أحوال القيامة، حتّى زعم بعض الرّافضة أنّه سقط من السّورة شيء» (الإتقان، 3: 376). يبيّن هذا القول للسّيوطي مدى العنت الّذي واجهه المفسّرون في بيان انسجام السّورة، وهو ما أدّى ببعض الشيعة، بحسب السّيوطي، إلى افتراض سقوط أجزاء من السّورة لا يتمّ الانسجام من دونها. لكنّ ذلك لم يثنِ علماء المناسبات عن الاجتهاد في تأويل العلاقة بين الآية وسياقها تأويلاً يتحقّق به انسجام السّورة.

وقد ذكر الرّازي لمناسبة الآية وجوهاً أهمّها لما نحن بصدده هو الوجه الأوّل، وجاء فيه: «يحتمل أن يكون الاستعجال المنهيّ عنه إنّما اتّفق للرّسول عليه السّلام عند إنزال هذه الآيات عليه، فلا جرم نُهي عن ذلك الاستعجال في هذا الوقت، وقيل له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾. وهذا كما أنّ المدرّس إذا كان يلقي على تلميذه شيئاً، فأخذ التّلميذ يلتفت يميناً وشمالاً، فيقول المدرّس في أثناء ذلك الدّرس: لا تلتفت يميناً وشمالاً، ثمّ يعود إلى الدّرس، فإذا نقل ذلك الدّرس مع هذا الكلام في أثنائه، فمن لم يعرف السّبب يقول: إنّ وقوع تلك الكلمة في أثناء ذلك الدّرس غير مناسب، لكنّ من عرف الواقعة علم أنّه حسن التّرتيب» (مفاتيح الغيب، 30: 726-727).

لقد عمد الرّازي، في هذا الوجه، إلى استدعاء سيناريو التّدريس الّذي يقطع فيه المدرّس كلامه ليطلب من بعض تلامذته الانتباه، ثمّ يعود بعد ذلك إلى سياق درسه. وفي هذا السّيناريو تنزيل للذّات الإلهيّة منزلة المدرّس، وتنزيل للسّورة منزلة الدّرس، وتنزيل للرسول منزلة التّلميذ الّذي يشغله شاغل

عن درسه هو حرصه على حفظ ما نزّل عليه من قرآن. وذلك يمنعه من متابعة بقيّة السّورة. فقد نهاه الله عن ذلك، وأمره بأن ينتبه إلى ما يتنزّل عليه من وحي، وأنّه يتكفّل بجعله يحفظ ما فات من السّورة.

ولعلّ تحليل ابن عاشور للآية -وإن كان يندرج في السّياق ذاته- ألصقُ بالنّص من تحليل الرّازي؛ ذلك أنّ الرّازي اعتمد المشابهة بين سيناريو الدّرس وعمليّة التّنزيل. أمّا ابن عاشور فقد اعتمد سيناريو الحفظ نفسه. يقول: «والّذي يلوح لي في موقع هذه الآية هنا دون أن تقع فيما سبق نزوله من السّور قبل هذه السّورة: أنّ سور القرآن حين كانت قليلة كان النّبي ﷺ لا يخشى تفلّت بعض الآيات عنه، فلمّا كثرت السّور فبلغت زهاء ثلاثين حسب ما عدّه سعيد بن جبير في ترتيب نزول السّور، صار النّبي ﷺ يخشى أن ينسى بعض آياتها. فلعلّه ﷺ أخذ يحرّك لسانه بألفاظ القرآن عند نزوله احتياطاً لحفظه، وذلك من حرصه على تبليغ ما أُنزل إليه بنصّه. فلمّا تكفّل الله بحفظه، أمره أن لا يكلّف نفسه تحريك لسانه. فالنّهي عن تحريك لسانه نهي رحمة وشفقة لما كان يلاقيه في ذلك من الشدّة» (التّحرير والتّنوير، 29: 350).

فسيناريو الحفظ هو ما ترسّخ من تجربة الحفظ لدى النّاس، وهو أنّ الحفظ يكون بتكرار أجزاء النّصّ المراد حفظه جزءاً جزءاً، حتّى إذا أتمّ حفظ أحد الأجزاء مرّ إلى الجزء الآتي. وهو ما كان الرّسول بصدد إنجازه بحسب ابن عاشور. لكنّ سرعة نزول الآيات كانت تحول بينه وبين حفظ الأجزاء السّابقة، وخاصّة بعد أن أصبحت السّور الّتي تنزل عليه سوراً طويلة نسبيّاً. وهنا تدخّل الوحي ليصرفه عن هذا السّلوك النّمطي، وينبّهه إلى أنّ الله تكفّل بتيسير عمليّة الحفظ عليه خلافاً لما يحصل عادة مع سائر النّاس. ومهما يكن السّيناريو المعتمد لبيان وجه المناسبة (ذلك أنّ المفسرين ذكروا سيناريوهات أخرى محتملة) فإنّ كلّ ذلك يثبت أنّ الانسجام معطى ذهنيّ يتّصل بالتمثّل الذّهني الّذي يبنيه المفسّر على أساس تلك السّيناريوهات الّتي يقوم

باستدعائها عندما تواجهه صعوبة إدراك العلاقة بين أجزاء الخطاب. وتعدُّد تلك السّيناريوهات المحتملة يؤكّد أنّ الانسجام موجود في ذهن المفسّر لا في النّصّ الّذي بين يديه.

2-2-3- نظريّة المناويل الذّهنيّة:

2-2-3-1- مفهوم المناويل الذّهنيّة:

تُنسب نظريّة المناويل الذّهنية (Mental models) إلى جونسون ليرد (Johnson-Laird)، الّذي ألّف، سنة (1983م) كتاباً يحمل عنوان (**المناويل الذّهنيّة: نحو علم عرفانيّ للّغة والاستدلال والوعي**). وهذا الكتاب يعدّ تفصيلاً لنظريّته في المناويل الذّهنيّة الّتي صاغها منذ نهاية السّبعينيات من القرن العشرين في مقالات متعدّدة أهمّها مقاله الصّادر سنة (1980) في مجلّة (العلوم العرفانيّة) بعنوان «المناويل الذّهنيّة في العلم العرفانيّ»[1]. وبذلك يكون ليرد أسبق إلى هذه النّظريّة من داك الّذي يدّعي أيضاً أنّه من مؤسّسي نظريّة المناويل الذّهنيّة برفقة كنتش، وقد أطلقا عليها مصطلحاً مختلفاً هو مصطلح: مناويل الوضعيّة (Situation models) في كتابهما عن (**استراتيجيات فهم الخطاب**) (van Dijk & Kintsch, 1983) الصّادر في السّنة الّتي صدر فيها كتاب جونسون ليرد ذاتها.

وترجع جذور مفهوم المناويل الذّهنيّة، بحسب هيلد ونوف وفوسجيرو (Held, Knauff, & Vosgerau, 2006) إلى فكرة صاغها كرايك (Craik)، سنة (1943م)، يرى فيها أنّ الإنسان ينشئ مناويل مصغّرة عن الواقع في ذهنه، يستعملها في توقّع الأحداث. يقول: «إذا كان الكائن الحيّ يحمل داخل رأسه

(1) صنّفت هيئة تحرير مجلة العلوم العرفانية هذا المقال على رأس قائمة المقالات العشرة الأكثر تأثيراً في تجديد العلوم العرفانية وتطويرها من بين كل المقالات التي نُشرت في المجلة خلال عشريّتي الثّمانينيات والتّسعينيات. انظر: التّصنيف على الصّفحة الآتية: http://cognitivesciencesociety.org/journal_csj_classics.html

"منوالاً مصغّراً" عن الواقع الخارجيّ وعن الأعمال الممكنة فيه، فإنّه قادر على تجربة بدائل مختلفة، وعلى استنتاج الأفضل من بينها، وعلى أن يتعامل مع وضعيات مستقبليّة قبل أن تحدث، وأن يستعمل معرفته بالأحداث السّابقة في التّعامل مع الأحداث الحاضرة والمستقبليّة و[هو قادر] في كلّ الأحوال على أن يتعامل بطريقة أكثر نجاعة وأكثر أماناً وأكثر كفاءة مع الوضعيّات الطّارئة الّتي تواجهه» (Craik,1943: 61) نقلاً عن: (Held, Knauff, & Vosgerau, 2006:11).

فبذرة فكرة المناويل الذّهنية ترجع إلى فكرة المناويل المصغّرة لدى كرايك، يؤيّد ذلك أنّ صاحب نظريّة المناويل الذّهنية جونسون ليرد أحال عليها في مقاله الّذي أسّس فيه لنظريّة المناويل الذّهنية. (Johnson-Laird, 1980: 73).

وطبقاً لنظريّة المنوال الذّهني، يعتمد التّفكير عند الإنسان على إنشاء تمثّلات ذهنيّة متكاملة عن المعلومة المعطاة لحلّ مشاكل الاستدلال على النّتائج الّتي يمكن أن تؤدّي إليها المقدّمات المنطقيّة؛ «فالمنوال الذّهنيّ هو التمثّل الذّهنيّ الّذي يلتقط ما هو مشترك بين كل الطّرق المختلفة الّتي يمكن من خلالها تأويل المقدّمات المنطقيّة. فهو يمثّل على نطاق مصغّر (Small Scale) كيف ينبغي أن يكون "الواقع" طبقاً للإثباتات الواردة في المقدّمات عند حلّ مشكلة من مشاكل الاستدلال المنطقي» (Held, Knauff, & Vosgerau 2006: 12).

فالمنوال الذّهنيّ، إذاً، نوع من أنواع التمثّلات الذّهنيّة. وهو ما يذهب إليه جونسون ليرد، الّذي يميّز بين ثلاثة أصناف من التمثّلات الذّهنيّة هي: التمثّلات القضويّة (Propositional representations)، والصّور (Images)، والمناويل الذّهنية (Johnson-Laird,1983:146). والمنوال الذّهني عنده هو تمثيل تناظريّ، وهو شبيه بالبنية الخاصّة بوضع الأشياء في الكون على النّحو الّذي ندركه به أو نتقبّله، وهو يقوم إلى جانب الصّور على التمثّلات

التّناظريّة. أمّا التّمثّلات القضويّة فتقوم على المنطق التّحليليّ خلافاً للصّور والمناويل الذّهنيّة. وهما منوالان غير تحليليّين. «فالمناويل القضويّة هي سلاسل من الرّموز تطابق اللّغة الطبيعيّة». والمناويل الذّهنية هي «أبنية مناظرة للعالم». والصّور هي «روابط مدركة من المناويل من زاوية نظر محدّدة» (Johnson-Laird,1983: 165).

إنّ ما يهمّنا من نظريّة المناويل الذّهنيّة، في سياق بحثنا، منزلة اللّغة والمعنى من هذه النّظريّة؛ ذلك أنّ جونسون ليرد قدّم نظريّته على أنّها نظريّة دلاليّة، وعلى أنّها نظريّة في فهم اللّغة، وهو ينطلق في ذلك من فكرتين أساسيّتين حول المعنى واللّغة، تتمثّل الأولى في أنّ «كلّ نظريّة للمعنى لا تربط اللّغة بالعالم أو بمنوال للعالم لا يمكن أن تكون نظريّة كاملة للمعنى» (Johnson-Laird, 1983:230). وتتمثّل الفكرة الثانية في أنّ «الوظيفة الأساسيّة للّغة تتمثّل في تمكين الإنسان من امتلاك تجارب الآخرين عن العالم بالوكالة. وبدلاً من الإدراك المباشر لوضع الأشياء في الكون، ينشئ السّامعون لها منوالاً يتأسّس على ملاحظات المتكلّم» (Johnson-Laird,1981: 353).

قد يُفهم من هذا التّقديم للمناويل الذّهنيّة أنها مفاهيم تقوم على المطابقة بين اللّغة والعالم، وهو مفهوم تقليديّ في علم النّفس. لكنّ جونسون ليرد يؤكّد، في مواضع أخرى، أنّ مقاربته تنأى بنفسها عن علم النّفس التقليديّ. يظهر ذلك في المقابلة الّتي يقيمها بين علم النّفس والذّكاء الاصطناعيّ؛ فالخلاف بين العلمين يرجع، بحسب ليرد، إلى اعتماد نظريّتين مختلفتين للصّدق. فعلماء النّفس يعتمدون نظريّة تقوم على مفهوم المطابقة، بينما يعتمد الحاسوبيّون على نظريّة تقوم على الانسجام. «فالإثبات يكون صادقاً بحسب النّظريّة الأولى إذا كان مطابقاً لوضع الأشياء في الكون، ويكون كذلك في النّظريّة الثّانية إذا كان ينسجم مع مجموعة من الإثباتات تكوّن هيكلاً عامّاً من المعرفة. ويريد علماء النّفس لنظرياتهم أن تطابق الوقائع. أما علماء الذكاء الاصطناعي فيريدون أن تكون نظريّاتهم منسجمة» (Johnson-Laird, 1980: 73).

ويرى جونسون ليرد أنّه لا بد من التّوحيد بين المقاربتين ضمن مقاربة العلم العرفانيّ؛ إذ إنّ العلوم العرفانيّة تحتاج إلى نظريّة تنسجم مع الوقائع وتطابقها في آن واحد. وهذه هي المهمّة الّتي يتصدّى لها جونسون ليرد بالاعتماد على مفهوم المناويل الذّهنيّة؛ ليقرّر في هذا السّياق أنّ علم النّفس الكلاسيكيّ «غير مؤهّل لتوفير نظريّة دلاليّة عن اللّغات الطبيعيّة، وأنّ عدداً من العلوم الأخرى قاربت المشكل على نحو ناجع» (Johnson-Laird, 1980: 72). وهو ما جعله يشتغل بهذه العلوم بهدف إنشاء علم دلالة معجميّ معقول من المنظور النّفسيّ.

وتتمثّل الفكرة الأساسيّة لعلم الدّلالة القائم على نظريّة المنوال عند جونسون «في وجود لغة يقع تعريفها بشكل تكراريّ من خلال قواعد التّركيب الّتي تتحكّم بسلامة بناء مجموعة الأقوال من جهة، ووجود بنية منوال تتكوّن من مجال يشتمل على أفراد أو أعداد أو عناصر من جهة أخرى. وقد وقع إيجاد علم دلالة لغويّ من خلال تعيين دالّة (Function) تُوفّر تأويلاً بالنّظر إلى بنية المنوال بالنّسبة إلى كلّ عبارة في اللّغة. فالعناصر الأساسيّة في اللّغة يقع ربطها مباشرة بالمجموعات المناسبة من الأفراد الّذين يمتلكون الخصائص المناسبة. وتقيم قواعد أخرى تأويلاً للجملة بشكل تكراريّ على أنّه نتيجة لتأويل أجزائها. وتوجد وفقاً لذلك فرضيّة منهجيّة مقبولة لدى الجميع، وهي أنّ هذه القواعد تعمل بالتّوازي مع القواعد التّركيبيّة المتحكّمة بسلامة التّركيب، وهي تدرج كذلك الكلمات الدالة في غيرها[1] (syncategorematic) من قبيل "الواو" و"أو". ويتمثّل منتوجها النّهائي في إسناد قيمة الصّدق إلى الجملة بالنّظر إلى بنية المنوال. واستعمال مثل هذه الطّرق في تحليل اللّغة الطبيعيّة يعتمد على إدراج مجموعة أو مجموعات من

(1) اعتمدنا في ترجمة مصطلح (syncategorematic) تعريف علماء النحو لحروف المعاني، ولكن دون أن نحصر دلالته في حروف المعاني؛ لأننا وجدنا أن هذا التعريف يطابق تماماً مفهوم المصطلح الأجنبي.

أبنية المنوال، كلّ بنية منوال تمثّل وضعاً ممكناً للأشياء في الكون (أو عالماً ممكناً) في لحظة محدّدة» (Johnson-Laird, 1981: 353-354).

وعلى الرغم من أنّ جونسون ليرد يستعمل مفهوم العالم الممكن في هذا السّياق، فإنّ ذلك لا يعني أنّه يتبنّى نظريّة العوالم الممكنة؛ بل إنّ نقد مقاربات المنطق الصّوري ونقد نظريّة العوالم الممكنة، مثّل منطلقاً أساسيّاً من منطلقات نظريّة المناويل الذّهنية لديه، فهو يرى أنّه «يمكن أن تستعمل اللّغة للكلام عن أوضاع الأشياء في الكون الواقعي والمتخيّل والافتراضي: وهي المجالات الّتي جعلت المناطقة والفلاسفة يتبنّون علم دلالة «العوالم الممكنة». ومع ذلك إنّ أي دراسة نفسيّة معقولة للخطاب لا يمكن أن تتأسّس على مجموعة لا نهاية لها من العوالم الممكنة، ولكن لا بدّ لها (...) من أن تتأسّس على قدرة الذّهن على إنشاء تمثّلات لأوضاع الأشياء في الكون، وهي تمثّل بديلاً لتلك الّتي نحصل عليها فعليّاً» (Johnson-Laird, 1980: 106). وهنا نشير إلى أنّ بنية المنوال لديه تطابق عالماً ممكناً في لحظة محدّدة، وأنّ فهم الخطاب عنده يتوقّف على قدرة المتكلّم على تعيين منوال ذهنيّ واحد للخطاب، أو لنقل على تعيين عالم ممكن واحد. ومفهوم العوالم الممكنة لديه يختلف عن مفهومها في نظريّات الدّلالة الصّورية؛ إذ وقع إدراجها هناك لبيان التّمييز الّذي قام به فريغه (1892) بين المعنى (التّصوّر) والإحالة (الماصدق) «فمفهوم الجملة (أي القضيّة الّتي تعبّر عنها) يمكن أن يعامل على أنه دالّة (Function) تنطلق من مجموعة العوالم الممكنة إلى مجموعة قيم الصّدق (صادق وكاذب)؛ وماصدق (Extension) الجملة هو قيمة الصّدق الخاصّة بها بالنّظر إلى "العالم الممكن" الخاصّ المعتبر. وبذلك، الفرقُ بين الحقيقة البديهية الواضحة "نجمة الصباح مطابقة لنجمة الصباح"، والإثبات الصادق والخبري مع ذلك "نجمة الصباح مطابقة لنجمة المساء"، يتمثّل في أنّ الأوّل صادق في كلّ العوالم الممكنة، بينما لا يصدق الثّاني إلا في بعض العوالم الممكنة (بما في ذلك العالم الواقعي).

فالإثباتان، وفقاً لذلك، يمتلكان مفهومين مختلفين، ولكنّهما يمتلكان الماصدق نفسه في عالمنا» (Johnson-Laird, 1981: 354).

ويرى جونسون ليرد أنّ هذا التّحليل، الّذي يقع إجراؤه في الدّلالة الصوريّة، يقوم على تبسيط مخلّ لا يراعي اعتبارات السّياق في اللّغة الطبيعيّة؛ «لأنّ القضيّة الّتي تعبّر عنها الجملة في اللّغة العاديّة تخضع للسّياق الّذي تجري فيه: أي الزّمان والمكان، والمتكلّم والسّامع، وظروف القول. وبذلك، الأكثرُ ملاءمة أن نفكّر في مجموعة من العوالم الممكنة على أنّها تمثّل سياق الجمل المتلفّظ بها، وأن نعامل معنى الجملة على أنّه دالّة تنطلق من سياقات إلى قضيّة، وأن تعامل القضيّة بدورها على أنّها دالّة تنطلق من عوالم ممكنة إلى قيمة صدق» (Johnson-Laird, 1981: 354).

وهو بذلك يتبنى وجهة النّظر النّفسية في مواجهة الدّلالة الصّورية. ومن هذه الوجهة «إنّ منوال الخطاب يمثّل وضع الأشياء الموصوف في الخطاب، ويتمّ إعداده بناء على الجمل المكوّنة له، والاستدلالات القائمة على المعرفة بالسّياق في معناه الأوسع، وعلى المعرفة العامّة. ويعدّ دور الاستدلال حاسماً؛ لأنّ كلّ الأقوال تقريباً يُعتمد في تأويلها على السّياق. ولكي نصوغ هذه النقطة بطريقة أخرى، يمكن القول: إنّه من المستحيل إنشاء رسالة صريحة لا تكون خاضعة لسياقها» (Johnson-Laird, 1981: 355). فأن تكون الرسالة صريحة عند جونسون ليرد يعني ذلك أن تكون قابلة للتّأويل، وأن تتّسم بما يسمّيه: معقوليّة الخطاب (Discourse plausibility). ولكنّ هذه المعقوليّة لا تنفي قابليّة الخطاب لتعدّد التّأويلات نظراً لإمكانيّة إنشاء مناويل ذهنيّة متعدّدة من خطاب معقول واحد، خلافاً للخطاب المنسجم الّذي يتطلّب أن يقع تأويله بالاعتماد على منوال ذهنيّ وحيد. وهو بذلك يميّز بين المعقوليّة والانسجام.

2-2-3-2- المناويل الذّهنية وانسجام الخطاب عند جونسون ليرد:

الخطاب يمكن أن يكون منسجماً عند جونسون ليرد دون أن يكون

معقولاً. يقول في التّمييز بين انسجام الخطاب ومعقوليّته: «الشّرط الضّروري والكافي لكي يكون الخطاب منسجماً، ولا يكون مجرّد مجموعة عشوائيّة من الجمل، هو أن نتمكّن من أن ننشئ منه منوالاً ذهنياً وحيداً. ولا بد من التّمييز بين الانسجام والمعقوليّة، بما أن الخطاب يمكن أن يكون منسجماً تماماً، على الرغم من أنه ينقل مجموعة غريبة من الأحداث. فالانسجام يخضع لعامل أساسي واحد هو: الاشتراك في الإحالة. أما المعقولية فتخضع للقدرة على تأويل الخطاب ضمن إطار زماني ومكاني وسببي وقصدي مناسب» (Johnson-Laird, 1981: 367).

والفرضيّة الأساسيّة حول المعرفة الّتي تكمن وراء المعقوليّة تتمثّل، بحسب ليرد، في مفهوم المدوّنة (Minsky 1975; Schank & Abelson 1975)؛ إذ إنّ «امتلاك المدوّنة يمكّن المتكلّم من حذف الكثير من الأشياء من كلامه، مع التّيقّن من أنّ السامع سيقوم بملء الكثير من الفجوات على نحو افتراضي. مثال ذلك أنّه من غير الضّروري التّنصيص على أنّ الزّبون في مطعم ما يتناول الأكل الّذي طلبه. (...) وما هو ضروريّ هو فقط وصف بعض الظّروف غير المنتظرة مثل القول: إنّ الزّبون رفض أن يأكل الطّعام الّذي قُدّم له، وهذا القول كافٍ للتوصّل إلى المدوّنة المناسبة» (Johnson-Laird, 1981: 367-368). وبذلك نرى أن جونسون ليرد يربط الانسجام باستمرارية الإحالة في الخطاب، ويربط المعقوليّة بالمدوّنات باعتبارها ممثّلة للمعرفة الخلفيّة الّتي يمتلكها المتخاطبون.

إنّ ما أورده ليرد عند الكلام على خصائص الخطاب يُعدّ مخيّباً للآمال بالنّظر إلى قوّة أداة التحليل المتمثّلة في مفهوم المناويل الذّهنية، فقد رأى أن الخاصيّة الأساسيّة للخطاب تتمثّل في الاستمرار الإحالي (Johnson-Laird, 1980: 106)، وهو يضرب لذلك مثلاً الوصف المحدّد (definite description) في الجملة الآتية في (18):

(18) الرّجل الّذي يسكن في المنزل المجاور يقود سيّارته باتّجاه العمل.

إنّ ما يتحكّم في استعمال الوصف المحدّد، بحسب ليرد، ليس فرادته في العالم ولكن فرادته في منوال ذهنيّ ما. فالوصف المحدّد السّابق لا ينبغي أن يستنتج منه أنّه يوجد رجل واحد فقط يسكن في المنزل المجاور للمتكلّم؛ بل هو يعيّن الجار الوحيد المناسب للسّياق. «فالسّياق الحقيقيّ لقول ما يتكوّن من المناويل الذّهنيّة للمحادثة الجارية بين المتكلّم والسّامع. وهذه المناويل تمثّل الأشخاص والأحداث والعلاقات المناسبة. وهي تمثّل أيضاً ما نعرفه عن الحالات الذّهنيّة للمشاركين الآخرين. فالمتكلّم ينتقي كلماته جزئيّاً على أساس المنوال الّذي يمتلكه عن مناويل المستمعين للخطاب؛ والسّامع يؤوّل هذه الملاحظات جزئيّاً على أساس المنوال الّذي يمتلكه عن منوال الخطاب لدى المتكلّم» (Johnson-Laird, 1980: 106). إنّ هذا التحليل يبيّن أنّ مفهوم المنوال الذّهني يوفّر حلاً لمشكل الإحالة في الخطاب؛ ذلك أنّ عدداً من الظّواهر الإحاليّة يخضع، بحسب جونسون ليرد، لخصائص المناويل الذّهنيّة (Johnson-Laird, 1980: 106-107).

لكنّ ما يلفت الانتباه هو ما عمد إليه جونسون ليرد من حصر انسجام الخطاب في مسألة الاستمرار الإحاليّ، وتناوله ظاهرة الانسجام على نحو لا يبتعد عن المنهج الّذي اعتمده هالّيداي وحسن في تحليل ظاهرة الاتّساق بالاعتماد على الإحالة، وإن كان مفهوم الاتّساق عندهما أشمل من ظاهرة الإحالة؛ بل إنّ الإحالة نفسها تنقسم عندهما إلى إحالة داخليّة وإحالة خارجيّة، في حين اقتصر جونسون ليرد في الأمثلة المذكورة على الإحالة الداخليّة فحسب. وقد بدا لنا في كلام جونسون ليرد نوع من الخلط بين الاتّساق والانسجام، ظهر في استعمال المصطلحين على سبيل التّرادف. وهو ما يظهر من تحليله للنّصّ القصصيّ القصير الّذي اقتبسه من روملهارت الوارد في (19) في ما يأتي:

(19) كانت فاطمة تمسك بإحكام الخيط المربوط إلى بالونها الجديد الجميل. فجأة، هبّت الرّيح بقوّة وحملته إلى شجرة، فاصطدم بأحد

الجذوع وانفجر، أخذت فاطمة تبكي وتبكي. (Johnson-Laird, 1980: 107).

ويرى جونسون ليرد، في إثر روملهارت، أننا لو قمنا بتغيير ترتيب الجمل فإنّها ستفقد اتّساقها على النّحو الآتي في (20):

(20) فاصطدم بأحد الجذوع وانفجر. فجأة، هبت الرّيح بقوّة وحملته إلى شجرة. أخذت فاطمة تبكي وتبكي. كانت فاطمة تمسك بإحكام الخيط المربوط إلى بالونها الجديد الجميل.

ويستنتج جونسون ليرد ممّا سبق أن التّعاقب السّببيّ للأحداث قد انتقض. ومع ذلك فلو عوّضنا الأسماء الأصليّة بأخرى تعيد للإحالة استمرارها، فإنّ اتّساق النّص المشوّش سيتعزّز كما في (21):

(21) بالون فاطمة الجميل الجديد اصطدم بجذع شجرة. فجأة هبت الرّيح بقوّة وحملته إلى شجرة. أخذت فاطمة تبكي وتبكي. كانت تمسك بإحكام الخيط المربوط إلى بالونها الجديد الجميل.

ويضيف جونسون ليرد أنّه إذا وقع نقض الاستمرار الإحاليّ بتعويض الأسماء الأصليّة بأخرى جديدة في الفقرة الأصليّة فإنّ اتّساقها سينتقض أيضاً، كما هو الأمر في الفقرة الآتية في (22):

(22) كانت فاطمة تمسك بإحكام الخيط المربوط إلى بالونها الجديد الجميل. فجأة، هبّت الرّيح بقوّة وحملت صحيفة إلى شجرة، فاصطدم الفنجان بالأرض وتكسّر، أخذ جون يبكي ويبكي.

وكلّ هذه الأمثلة تدلّ، بحسب جونسون ليرد، على أنّ استمرار الإحالة هو المقوّم الأساسيّ لانسجام النّصوص. وهو يقرّ بوجود أبعاد أخرى للانسجام. ولكن ليس فيها، بحسب تعبيره، «ما هو أبرز من استمرار الإحالة. فإذا كان النّصّ لا يحيل على الشّيء نفسه أكثر من مرّة فإنّه سيكتسب بسرعة خصائص دليل الهاتف أكثر من خصائص فقرة نثريّة» (Johnson-Laird, 1980: 107).

هذا هو مفهوم انسجام الخطاب عند جونسون ليرد. وهو يبدو مطابقاً تماماً لنوع من أنواع الاتّساق هو الاتّساق الإحاليّ. وهو يدلّ على أنّ جونسون ليرد خالي الذّهن تماماً من القضايا الّتي يطرحها مفهوم الانسجام في تحليل الخطاب، وأنّه غير متمثّل للفرق بين الانسجام والاتّساق، ولما توصّلت إليه البحوث في مجال تحليل الخطاب من أنّ الخطاب يمكن أن يكون متّسقاً دون أن يكون بالضّرورة منسجماً. وهو ما دعاهم إلى الاستعانة بالمفاهيم العرفانيّة الّتي سبق لنا أن حلّلناها مثل الإطار والمدوّنة والسّيناريو والخطاطة وغيرها من المفاهيم، على أساس أنّ انسجام الخطاب في جوهره انسجام للتمثّل الذّهني الّذي ينشئه السّامع انطلاقاً من الخطاب، ومن معرفته الخلفيّة المتعلّقة بالوقائع الّتي يحيل عليها الخطاب.

إنّ ما يطلق عليه جونسون ليرد معقوليّة الخطاب هو مفهوم الانسجام ذاته عند محلّلي الخطاب، وما يطلق عليه انسجام الخطاب مطابق تماماً لنوع من أنواع الاتّساق عند هالّيداي وحسن. وبذلك لا يبدو جونسون ليرد مطّلعاً على ما توصّلت إليه الدّراسات في هذا المجال حتّى قبل صياغة نظريّته من تمييز بين مفهومي الاتّساق والانسجام. فليس غريباً بعد هذا أن يقوم جونسون ليرد بإرجاع مفهوم الانسجام إلى الاستمرار الإحاليّ، وبإرجاع المعقوليّة إلى مفهوم المدوّنة لدى شانك وإيبلسون.

لقد كان بوسع جونسون ليرد أن يستعمل مفهوم المناويل الذّهنيّة لتحليل كلّ أبعاد ظاهرة الانسجام، بما في ذلك قضايا الإحالة، ولكن يبدو أنّ عنايته بمسألة الانسجام كانت ثانويّة مقارنة بعنايته بمظاهر الاستدلال والفهم عند الإنسان عموماً، بقطع النّظر عن المجال الذي تتنزل ضمنه؛ إذ إنّ الغرض الأساسيّ لعمل جونسون ليرد هو تطوير نظريّة عن كيفيّة التّفكير والاستدلال عند الإنسان (C. Held, M. Knauff, & G. Vosgerau, 2006: 11). ويبدو أنّ عنايته بتأسيس نظريّة نفسيّة عرفانيّة على أساس مفهوم المناويل الذّهنية كانت غالبة على قضايا تحليل الخطاب لديه.

ولا يختلف جونسون ليرد في ذلك عن سابقيه من أصحاب المقاربات النّفسيّة ومقاربات الذّكاء الاصطناعي للانسجام؛ إذ إنّ مطلب هؤلاء الأساسيّ لم يكن تطوير نظريّة تحليل الخطاب أو محاولة فهم الخطاب في ذاته؛ بل إنّ مشغل الباحثين في الذكاء الاصطناعي كان يتمثّل في محاولة فهم كيفيّة انتظام المعرفة في الذّهن لكي يتمكّنوا من تطوير برامج حاسوبيّة تمكّن من معالجة تلك المعرفة. فهم ينظرون إلى الخطاب على أنّه مجرّد حامل لتلك المعرفة. ولذلك نراهم يركّزون على بنية تلك المعرفة أكثر من تركيزهم على بنية الخطاب ذاته. كذلك كان اهتمام علماء النّفس منصبّاً على التمثّلات الذّهنيّة الّتي يقع إنشاؤها خلال عمليّات فهم الخطاب ومعالجته أكثر من فهم العناصر اللّغويّة الّتي توجّه مستعمل اللّغة إلى تلك التمثّلات.

وقد رأينا مع جونسون ليرد أنّ البحث في موضوع انسجام الخطاب جعله يستعيد مقولات نظريّة الاتّساق، وهو ما يدلّ على نوع من القصور في مجال معالجة البنية السطحية للخطاب، وفي مجال تحليل الخطاب نفسه.

ويمكن القول إجمالاً: إنّ مقاربات الذّكاء الاصطناعي والمقاربات النّفسيّة كانت تستغلّ القضايا الّتي يثيرها الخطاب لتطوير المجالات الخاصّة بها بالاعتماد على ما يوفّره إنتاج الخطاب ومعالجته وفهمه من معطيات تفيد الباحثين في تلك المجالات، ولذلك نراها تمارس نوعاً من تحليل الخطاب لا يهدف إلى فهم هذه الظّاهرة إلا بقدر ما يفيد في تحقيق أغراض البحوث في تلك المجالات. أمّا الخطاب ذاته فلم يكن هو الموضوع الأساسيّ لتلك العلوم. فهندسة البرامج الحاسوبية، وكشف خفايا العمليات النّفسيّة هي الموضوعات الأساسيّة لكلّ من الذّكاء الاصطناعيّ وعلم النّفس العرفانيّ. أمّا الجوانب اللّغويّة في الخطاب فقد تمّ إهمالها لصالح التمثّلات الذّهنية في هذه المقاربات.

3- الانسجام في النّص والذّهن معاً: المقاربة اللّسانيّة النّفسية:

على الرغم مما قرّرته الدّراسات العرفانيّة من أنّ أمر الانسجام يرجع إلى التمثّل الذّهني للخطاب، وأنّ أدوات الاتّساق ليست شرطاً ضروريّاً وكافياً

لانسجام الخطاب، فإنّ بعض التّجارب المعتمدة في الدّراسات اللّسانيّة النّفسيّة، واللّسانيّة العرفانيّة تخصيصاً، تُبيّن أنّ حضور أدوات الاتّساق يسهّل عمليّة بناء التمثّل المنسجم للخطاب. وقد أثبتت تجارب عدّة أنّ معالجة الجمل المرتبطة بأدوات الاتّساق تكون أسرع من معالجة الجمل الخالية من أدوات الاتّساق (Sanford, 2006: 586).

لكنّ النّظرة إلى أدوات الاتّساق، ودورها في بناء الانسجام، تختلف في هذا النّوع من المقاربات اللّسانيّة العرفانيّة؛ ذلك أنّه وُجد توجّه منذ بداية الثّمانينيات لا ينظر إلى عمليّة تأويل الخطاب على أنّها مجرّد فكّ لشفرة البنية السّطحية للخطاب، وأنّ بعض العناصر اللّغويّة وأدوات الاتّساق تخصيصاً تتضمّن تعليمات أو توجيهات يبثّها المتكلّم في كلامه لإرشاد السّامع/ القارئ إلى كيفيّة معالجة الخطاب معالجة تمكّنه من بناء تمثّل منسجم له، موافق لمقاصد مُخاطِبه.

وعلى الرغم من أنّ فكرة التّعليمات وُجدت لدى عدد من اللّسانيّين، يمكن أن نذكر منهم ديكرو وفوكونيي وسبربر وولسون، فإن جهودهم على أهميّتها كانت موجّهة إلى إنشاء مقاربات عامّة للّغة، ولم يكن البحث في الانسجام مقصداً أساسيّاً في أعمالهم؛ بل إنّ منها ما ينطلق من مقاربة معارضة لمقاربات الانسجام على غرار ما ذهب إليه أصحاب نظريّة المناسبة (Relevance theory).

وقد لقي موضوع الانسجام اهتماماً خاصّاً لدى بعض الباحثين في تحليل الخطاب كما هو الأمر لدى كنتش وداك، اللّذين فتحا الباب لدراسة البنية السّطحية للخطاب على أنّها موجِّهة لتمثّل الخطاب تمثّلاً منسجماً من خلال منوال متكامل يأخذ في الاعتبار البعدين الإجرائيّ والاستراتيجيّ في إنتاج الخطاب وفهمه.

وعلى الرغم ممّا أولاه داك وكنتش من أهمّيّة لموضوع الانسجام، فإنّه بقي مكوّناً من مكوّنات المنوال إلى جانب مكوّنات أخرى. أمّا موضوع

الانسجام، في حدّ ذاته، فقد لقي اهتماماً واسعاً ومعمّقاً في صنف من البحوث أقام أصحابه مقارباتهم على هذا المفهوم باعتباره مفهوماً مركزيّاً في تحليل الخطاب، وانطلقوا في ذلك من النّظر إلى أدوات الاتّساق على أنّها «تعليمات معالجة» (Processing Instructions). وقد ميّز هؤلاء بين صنفين من هذه التّعليمات: أحدهما يرتبط بأدوات الاتّساق الإحالي بنوا عليه ما أصبح يُعرف بالانسجام الإحاليّ (Referential Coherence)، وثانيهما يختصّ بأدوات الرّبط بين أجزاء الخطاب بنوا عليه ما أصبح يُعرف بالانسجام العلاقيّ (Relational Coherence).

ونعرض في ما يأتي فكرة «تعليمات المعالجة» في المشهد اللّسانيّ عموماً لدى ديكرو وسبربر وولسون وفوكونيي عرضاً سريعاً، نتوقّف بعده عند منوال داك وكنتش، وهو ألصق بموضوع الانسجام، ثمّ نمرّ بعد ذلك إلى صنف من البحوث يمكن أن نطلق عليه مصطلح دراسات الانسجام بحقّ نظراً لتمحّضه لمبحث الانسجام دون سواه. ونركّز هنا على ساندرز (Sanders)، وسبورن (Spoorn) وجيفون (Givön) وغرنسباكر (Gernsbacher) وآخرين ممّن كرّسوا جهودهم لدراسة الانسجام بالجمع بين المنظورين اللّسانيّ والنّفسيّ بالاعتماد على فكرة «تعليمات المعالجة».

3-1- مفهوم تعليمات المعالجة في المقاربات اللّسانيّة:

3-1-1- المقاربة التّداوليّة المدمجة لدى ديكرو:

يُعدّ ديكرو (في حدود علمنا) من أوائل الّذين درسوا أدوات الاتّساق باعتبارها متضمّنة لتوجيهات أو تعليمات ترشد السّامع إلى كيفيّة الرّبط بين أجزاء الخطاب، وذلك يظهر في الفصل الأوّل من كتاب جماعيّ ظهر سنة (1980م) تحت إشرافه خُصّص لصنف من أدوات الاتّساق يتمثّل في أدوات الرّبط بين مكوّنات الخطاب، وقد أطلق عليها ديكرو مصطلح «كلمات الخطاب» (Mots du discours). و«كلمات الخطاب» هو المصطلح الّذي استقر في الأدبيات الفرنكفونية منذ ديكرو، مقابلاً لما يعرف في الأدبيات

الأنغلوفونية بـ «واسمات الخطاب» (Discourse markers) من قبيل أدوات الرّبط بين الجمل ومتتاليات الجمل.

والقضيّة الأساسيّة، الّتي بنى عليها ديكرو موقفه من «كلمات الخطاب»، تتمثّل في عجز اللّسانيّ عن التعامل مع الكلمات والجمل عندما تدخل طور الاستعمال والتلفّظ؛ ذلك أنّه يُواجه صعوبة في تأويلها متى انتقلت من مجال النّظام اللغوي إلى مجال الاستعمال والأقوال، واندرجت ضمن الخطابات والنّصوص. وقد عمل ديكرو، في الفصل الأول من الكتاب، وهو بمنزلة المقدّمة النّظريّة لبقية الفصول التطبيقية الّتي يتعلّق كلّ منها بواسم محدّد من واسمات الخطاب، على بيان حدود قدرة اللّسانيّ على تحليل النّصوص، وحاول فيه أن يبيّن الفرق بين موضوع دراسة اللّسانيّ وهو الجملة، وموضوع دراسة محلل النّصوص وهو الأقوال (ènoncés). وينطلق ديكرو في هذا الفصل من التّمييز بين الجمل والأقوال على أساس أنّ الجمل «وحدات لسانيّة ذات صبغة نظريّة محضة، وهي كما تظهر مجموعة من الكلمات تترابط من خلال قواعد التّركيب منظوراً إليها خارج كلّ مقام خطابي» (Ducrot, 1980:7). أمّا ما ينتجه المتكلّم ويسمعه المخاطب في مقام محدّد فلا يمكن أن يعدّ جملة؛ بل هو، بحسب ديكرو، «قول (ènoncé) مخصوص لجملة ما» (Ducrot, 1980 : 7).

ويسخر ديكرو من أولئك اللّسانيّين الّذين يعملون على إسناد الدّلالات إلى الجمل والكلم فيقصدون المعاجم والأنحاء باحثين عن دلالات سابقة مقرّرة في تلك الكتب دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء تحليل الخطابات والتّلفّظ بالجمل في المقامات المخصوصة الّتي توجد فيها. وهو ينبّه إلى أنّه لا يولي هذا النّوع من الدّلالة اللّسانيّة، الّتي لا تأخذ في الاعتبار مقتضيات الاستعمال واختلاف مقامات الأقوال، أيّ اهتمام؛ ذلك أن الجملة متى تُلُفِّظَ بها في مقام محدّد اكتسبت دلالة خاصّة بذلك المقام دون غيره.

ويبيّن ديكرو أن التماس دلالة الجملة خارج المقام الّذي تتنزّل فيه هو

من قبيل الرّكون إلى قاعدة المجهود الأدنى، ويقترح أنّ «إسناد قيمة دلاليّة إلى جملة ما (وهي إحدى المهامّ المنوطة باللّسانيّات) لا يرجع إلى الملاحظة ولكن إلى الشّرح؛ فالأمر يتعلّق بإسناد دلالة (Signification) إلى كلّ جملة منذ أن نتمكّن من ذلك. وانطلاقاً من هذه الدّلالة نبني توقّعنا للمعنى (Sens)، الّذي يكون لقول الجملة في مقام استعمال محدّد. فالطّريقة الوحيدة الّتي تبرّر الوصف الدّلاليّ لجملة ما تتمثّل في بيان أنّ هذا الوصف يُمكّن، بالنّظر إلى مقام خطابيّ مخصوص، من حساب المعنى أو المعاني الّتي يمكن أن تسند إلى قول تلك الجملة في ذلك المقام» (Ducrot, 1980 :8). فمن الواضح هنا أنّ ديكرو يميّز بين الدّلالة والمعنى، فالدّلالة تسند إلى الجملة بقطع النّظر عن المقام الّذي تستعمل فيه، والمعنى هو ما تكتسبه الجملة عندما تتحوّل إلى قول في مقام محدّد (Ducrot, 1980 : 9).

وخلافاً لما قد يوحي به التّحليل السّابق من اختصاص اللّسانيّ بدلالة الكلمات والجمل، واختصاص محلّل الخطابات والنّصوص بمعاني الأقوال، وما قد يؤدّي إليه ذلك من اعتبار أنّه لا ترجى من اللّسانيّات فائدة في تحليل النّصوص، فإنّ ديكرو يلحّ على أنّ اللّسانيّات هي المصدر الأساسيّ للفرضيّات المعتمدة في تحليل النّصوص؛ لأنّها تمكّننا من تصوّر ما يفرضه المتكلّم على المتقبّل من استراتيجيّات لتأويل خطابه (Ducrot, 1980: 11)؛ فالعناية بالاستراتيجيّات، الّتي يعتمدها المتكلّم في خطابه لتقود المخاطب في اتّجاه تأويليّ محدّد مطابق لمقاصده، هي من مجال اهتمام اللّسانيّ. ويبيّن ديكرو طبيعة الدّلالة الّتي ينبغي للّسانيّ أن يشتغل بها؛ إذ لا ينبغي أن يُفهم من «الدّلالة»، الّتي يسندها اللّسانيّ إلى الجملة أو إلى الكلم، أنّها مطابقة لما يعرف عادة بـ «المعنى الحرفيّ»؛ أي العنصر الدّلاليّ الأدنى الّذي يكون مشتركاً بين كلّ أقوال الجملة، حيث يضاف إليه في كل قول جديد «بعض التّوابل الخاصّة الرّاجعة إلى ظروف الاستعمال» (Ducrot, 1980: 11). ففي هذا التّصوّر لن يكون هناك، بحسب ديكرو، من فرق نوعيّ بين الدّلالة

والمعنى سوى فرق كمّي يكون بموجبه المعنى هو الدّلالة وقد أضيف إليها شيء آخر. ووفق هذه الرؤية لن يكون هناك بين اللّسانيّات وتحليل النّصوص تبادل أو تقابل؛ إذ سيقع استعمال تحليل النّصوص لكن دون أن تقوم اللّسانيّات بإثرائه.

ويضرب ديكرو مثلاً يسوقه على سبيل الاستدلال بالخلف، وهو مثل القول الّذي لا يتوفّر على القيمة الدّلاليّة الحرفيّة الّتي يسندها اللّسانيّ إلى الجملة. وفي هذه الحالة يجد اللّسانيّ نفسه أمام أحد خيارين «فإمّا أن يقرّر أنّ القول غير سويّ وأنّ المتكلّم نسي أو ألغى أو طرح محتوى دلاليّاً ينبغي أن يكون حاضراً في كل استعمال قياسيّ للغة، وإما أن يقرّر على الضدّ من ذلك أنّ اللّسانيّ هو المخطئ، وأن يراجع الوصف الّذي قدمه للجملة بقطعه عن العناصر الّتي لا تظهر في القول المعيب. وفي الحالتين إنّ مساهمة اللّسانيّات في فهم الخطاب تكون هزيلة. ففي الحالة الأولى ستكتفي بوسم بعض النّصوص بأنّها تقوم على العدول. وفي الحالة الثّانية ستستعمل اختبار النّصوص للمراجعة والتّصحيح الذاتيّين تلقائيّاً» (Ducrot, 1980: 11-12).

إنّ ما يقصده ديكرو من مفهوم الدّلالة مختلف تماماً عن «المعنى الحرفيّ» المشار إليه؛ لأنّه ليس مكوّناً من مكوّنات معنى القول؛ بل هو شيء مختلف عنه كليّاً. لكنّ هذا التّمييز بين الدّلالة والمعنى لا ينبغي أن يُفهم منه الفصل بين مجاليهما؛ لأنّ حساب المعنى المقاميّ لا يمكن أن يتمّ إلا بالانطلاق من الدّلالة اللّغويّة، وهي تتضمّن، بحسب ديكرو، «تعليمات (Instructions) لمن يقومون بتأويل قول جملة ما بالبحث في مقام الخطاب عن نوع محدّد من المعلومات، وأن يقوموا باستعمال تلك المعلومات بطريقة محدّدة لإعادة بناء المعنى الّذي قصده المتكلّم» (Ducrot,1980: 12). ويترتّب على هذا التّمييز بين الدّلالة والمعنى عند ديكرو أنّ «دلالة الجملة ليست شيئاً قابلاً للإبلاغ، وأنّها ليست شيئاً قابلاً لأن يُقال؛ فنحن بوسعنا أن نتفاهم إن كثيراً أو قليلاً من خلال الأقوال، ولا يمكننا بأيّة حال من الأحوال أن

نتفاهم من خلال الجمل مهما حاولنا ذلك» (Ducrot,1980: 12). ويترتّب عليه كذلك أنّ الدّلالة المتمثّلة في التّعليمات الّتي ترشد السّامع إلى كيفيّة تأويل القول ليست أمراً خارجاً عن النّظام اللّغويّ بل هي مسجّلة فيه. وبهذا المعنى عدّت تداوليّة ديكرو تداوليّة مُدمَجة في اللّسانيّات، أو على نحو أدقّ مدمجة في الدّلالة اللّسانيّة؛ أي إنّ الأبعاد التّداوليّة للأقوال مشفّرة أو مسجّلة في اللّغة، وإنّ اللّغة تتضمّن التّعليمات المتّصلة باستعمالاتها الممكنة (Moeschler & Reboul, 1994 : 12)، وذلك خلافاً للنّظريّات التّداوليّة الّتي توصف بالجذريّة (Pragmatique radicale)[1].

---

(1) تتبنّى النّظريّات التّداوليّة الجذريّة منهج الفصل بين الدّلالة والتّداوليّة على أساس اختصاص التّداوليّة بالاستعمال، واختصاص الدّلالة بالجوانب الصّدقيّة في اللّغة. ومنطلق ذلك، بحسب ميشلير وريبول، هو التّمييز بين صنفين من الأبعاد في اللّغة أبعاد تصديقيّة (Aspects véríconditionnels) وأبعاد غير تصديقيّة (Aspects non véríconditionnels). وتتصل الأبعاد التّصديقيّة بوظيفة الإخبار عن وضع الأشياء في الكون. وهنا يمكن أن توصف الأقوال بالصّدق والكذب بناء على مطابقتها لوضع الأشياء في الكون أو مخالفتها له، وهذا مجال علم الدّلالة. أمّا الأبعاد غير التّصديقيّة فتتّصل باستعمال اللّغة وما يتولّد عنه من معانٍ ضمنيّة من قبيل الاستلزامات والمقتضيات والضمنيّات عموماً، وهي المعاني الاستعماليّة الّتي يُستدلّ عليها بالاعتماد على قواعد المحادثة أو قوانين الخطاب، وتمثّل مجال اهتمام التّداوليّة (Moeschler & Reboul, 1994: 4-15). فموضوع التّداوليّة، بحسب غازدار (Gazdar) مثلاً، يتمثّل في «تلك الأبعاد لمعاني الأقوال التي لا يمكن أن تدرس بمجرّد الإحالة المباشرة على شروط صدق الجمل المتلفّظ بها» (Gazdar, 1979: 2). وهو يضع بناء على ذلك تعريفاً للتّداوليّة في صيغة معادلة تقوم على إقصاء شروط الصّدق كما يأتي: التّداوليّة = المعنى - شروط الصّدق (Gazdar, 1979: 2)، فالتّداوليّة المدمجة، بحسب المبخوت، «تعارض تيّاراً منطقيّاً قائماً على تصوّر خطّيّ للعلاقة بين التّركيب (الإعراب) والدّلالة والتّداول، فدراسة اللّغة (...) ترتكز، بحسب هذا التصوّر، على مراحل ثلاث: يُعنى التّركيب في أوّلها بقواعد التّوليف بين المكوّنات اللّغويّة لتحديد "نحويّتها"، وتُعنى الدّلالة بالعلاقة بين العلامات ومراجعها، والحكم على الجملة بالصّدق أو الكذب، انطلاقاً من ضبط مدى استيفائها لشروط الصّدق، ويُعنى =

وأوّل أنواع التّعليمات المضمّنة في دلالة الجملة هي تلك الّتي يطلق عليها ديكرو وأنسكومبر مصطلح «المتغيّرات الحجاجيّة» (Variables argumentatives). فإذا افترضنا أنّ رابطاً ما يصل بين جملتين **ج**$_1$ و**ج**$_2$، فإنّ قيمتي الجملتين الدّلاليّتين **س** و**ش**، وهما الكيانان الدّلاليّان اللّذان يصل بينهما ذلك الرّابط، تمثّلان متغيّرين حجاجيّين أو محلّين شاغرين يقع ملؤهما في القولين اللّذين يمثّلان تلفّظين بتلكم الجملتين **ف**$_1$ و**ف**$_2$ في مقام محدّد بالمعنيين **ق** و**ك**. فالدّلالتان **س** و**ش** تتضمّنان تعليمات موجّهة للمتقبّل حول كيفيّة تحديد المعنيين **ق** و**ك** اللّذين قصدهما المتكلّم، بالاستعانة بمعطيات مقام محدّد. ونبيّن ذلك من خلال المثال الآتي في (23) المقتبس من ديكرو:

(23) حتّى زيد قدم[1].

يتساءل ديكرو عمّا يمكن أن نعزوه إلى كلمة «حتّى» في المثال السّابق ضمن القيمة الدّلاليّة لهذا القول. وهو يقرّر أنّ المتكلّم بهذا الاستعمال لكلمة «حتّى» لا يسعى إلى إخبار متقبّله بما حدث فحسب. فهو إذ يعلمه بقدوم زيد إنّما يستعمل هذا القدوم لتبرير نتيجة ما، وهو يوحي إلى السّامع أنّ هذا القدوم يأتي ليدعم هذه النّتيجة الّتي لا يمكن أن يؤدّي إليها مجيء أيّ شخص آخر. وفهم معنى هذا القول يستلزم، بحسب ديكرو، الكشف عن النّتيجة الدّقيقة الّتي قصدها المتكلّم على الرغم من أنّ المتكلّم لم يعلن عن وجود نتائج ينبغي استخلاصها من قدوم زيد لأنّه أمر بديهيّ. فهو يتوقّع من

= التداول أخيراً باستعمال الجمل في التخاطب للبحث في مدى مناسبتها للمقام أو خروجها عن الموضوع وتحديد العمل القولي المتحقّق هل تُجيز ظروف التّخاطب إنجازه؟ وما التّأثير الّذي يسعى إليه المتكلّم من خلال ذلك القول؟» (المبخوت، 1998: 353).

(1) المثال الأصلي في اللّغة الفرنسية هو (Même Pierre est venu)، وقد ارتأينا أنّ ترجمته على هذا النّحو تؤدّي الغرض منه في اللّغة العربيّة نظراً للدّور الّذي تنهض به «حتّى» إذا ما استعملت على أنّها أداة استئناف وكان ما بعدها مرفوعاً. وقد غيّرنا أسماء الأعلام بما يلائم الثقافة العربيّة.

السّامع أن يستخلص نتيجة دقيقة من قبيل «لقد استمتعنا في الاجتماع الّذي أخبرتك عنه»، أو «لقد أصابنا الملل فيه» (Ducrot, 1980: 12).

فإذا كان المبرّر الوحيد لإسناد دلالة إلى جملة ما هو أنّ ذلك يساعدنا على أن نفهم لِمَ يكون لهذه الأقوال معنى محدّد في مقام استعمال محدّد، فإنّ هذا الهدف لا يمكن أن يتحقّق إذا كانت دلالة الجملة تحتوي على قضيّة كاملة قابلة للإبلاغ وللقول؛ إذ تصبح لتلك الجملة دلالة ثابتة صالحة لكل المقامات والاستعمالات، وهو ما قام ديكرو بدحضه؛ إذ أثبت أنّ لكلّ قول معنى محدّداً في المقام الّذي يستعمل فيه. وإذا عدنا إلى الجملة السّابقة فبوسعنا أن نفترض قضيّة متّصلة بالجملة ونرمز إليها بـ **ق**، وهذه القضيّة لا بدّ من أن تكون لها صورة عامّة صاغها ديكرو على هذا النّحو: «توجد نتيجة **س** يمكن استخلاصها من قدوم زيد بالاعتماد على قوّة خاصّة». وهي بهذه الصّورة لا تساعد على توقّع المعاني الأكثر بساطة لأقوال الجملة، باعتبار أنّ كلّاً من تلك الأقوال يشير إلى نتيجة محدّدة يسمح بها قدوم زيد تخصيصاً. يضاف إلى ذلك أنّ **ق** ستكون قابلة لأن تُستنتج منطقيّاً من أحد تلك المعاني. فلن توجد أيّ فائدة تفسيريّة من إدراج قضيّة **ق** ضمن دلالة الجملة لا تساعد على توقّع معنى القول، وتكون قابلة في المقابل لأن تُستخلص من ذلك المعنى. وما تكون له (على الضدّ من ذلك) قيمة تفسيريّة، بحسب ديكرو، هو أن نصف الجملة على أنّها تقدّم لمن يؤوّل القول تعليمات للبحث عن النّتيجة الّتي قصدها المتكلّم بالانطلاق من مقام الخطاب المعطى، وأن نبيّن له لمساعدته في بحثه أنّ هذه النّتيجة ينبغي أن تكون بحيث يُجيزها قدوم زيد أكثر من قدوم أيّ شخص آخر (Ducrot, 1980: 13).

فديكرو يقدّم نظريّة التّعليمات، إذاً، على أنّها بديل لنظريّة المعنى الحرفيّ اللّسانيّة التقليديّة الّتي تقوم على أنّ دلالة الكلمة أو الجملة، باعتبارهما وحدتين تنتميان إلى مستوى النّظام اللغويّ، مطابقة لمفهوم «المعنى الحرفي»، وأنّها دلالة ثابتة موجودة في كلّ استعمالات الكلمة أو

الجملة الممكنة، وأنّ هذه الدّلالة يضاف إليها في مستوى الخطاب والاستعمال تلوينات تتعلّق بالمقام الّذي تستعمل فيه الكلمة أو الجملة. ويفترض ديكرو أن يعترض معترض من أصحاب نظريّة «المعنى الحرفي» على مفهوم تعليمات المعالجة بأنّ اللّجوء إلى الحلّ القائم على التّعليمات غير مجدٍ، وأنّه بوسعنا الاكتفاء بوصف الجملة بالاعتماد على القضيّة **ق** المذكورة سلفاً. وذلك إذا استقدمنا، إضافة إلى ذلك، قانوناً عاماً للخطاب، أو تحديداً قانوناً عامّاً لفكّ الشّفرة يبدو مبرّراً من النّاحية النّفسية أي شبه طبيعيّ. هذا القانون (ونرمز إليه بحرف **قـا**[1] يقتضي أنّه إذا كان المعنى الحرفيّ لجملة ما يتضمّن قضيّة **ق** من نوع «توجد **س** وهي...»، فإنّ تأويل القول يقوم على تعيين **س** الّتي قصدها المتكلّم لكي نتمكّن من إثبات القضيّة **ق**. وإذا اعتبرنا أنّ القضيّة **ق** هي من نوع «توجد نتيجة **س**...»، فإنّه يبدو من الممكن أن ندرجها في دلالة الجملة المتضمّنة لـ «حتّى»، وأن نقبل، تبعاً لذلك، أنّها تنتمي إلى الدّلالة الحرفيّة لكلّ الأقوال المشتملة على «حتّى»، وأن نجعل القانون العامّ **قـا** مسؤولاً عن واقع أنّ المؤوّل يضيف، بحسب المقام المخصوص للخطاب، تعييناً للنّتيجة **س**. ولا شيء يمنع بعد ذلك أن نتمثّل الدّلالة كما لو أنّها «معنى حرفيّ» قابل للإبلاغ (Ducrot, 1980: 14).

لكنّ ديكرو ينقض هذا المبدأ اعتماداً على أنّه لا يُمكّن من تحليل الأقوال الّتي يتعمّد فيها المتكلّم عدم تحديد المتغيّر **س**. فهذا المبدأ **قـا** ليست له أيّ صبغة عامّة. ومن أمثلة هذا النّوع من الأقوال القول الآتي الّذي يورده ديكرو: «أحد أصدقائي هاجر إلى الاتّحاد السّوفييتيّ للتّوّ». وهذا القول يقوم على جملة من نوع «يوجد **س** بحيث...». فنحن لا نحتاج لكي نفهم هذا القول إلى أن نحدّد من هو الصّديق الّذي يتحدّث عنه المتكلّم، إلّا إذا كان ذلك من باب الفضول. والشّيء نفسه يصحّ على أغلب الأقوال المشابهة ذات القيمة غير المحدّدة.

---

(1) يرمز إليه ديكرو بالحرف » (L).

فإذا قبلنا بقضيّة وجودية في دلالة الجمل المشتملة على «حتّى» فلا بدّ من القبول أيضاً بأن يكون تطبيق المبدأ **قـا** خاصّاً بهذه الجمل وجوباً، أو، على نحو أدقّ، خاصّاً بالجمل المشتملة على ما يسمه ديكرو الصّرافم الحجاجيّة (Morphémes argumentatifs) من قبيل «لكنّ» و«حتّى» (Ducrot, 1980: 14). فالقول بأنّ الجمل الحجاجيّة تتميّز بحمل مؤوّلها على تحديد النّتيجة **س** الّتي تتكلّم عنها، يبيّن أنّ المبدأ **قـا** لا يضاف إلى تلك الجمل من الخارج كما يفترض أصحاب نظريّة «المعنى الحرفي»، وأنّها تتضمّن بداخلها إشارة إليه. وهو ما يؤدّي إلى الصّيغة الأساسيّة الّتي افترضها ديكرو، وهي أنّ «القيمة الدّلاليّة لجملة حجاجيّة تتضمّن من بين أشياء أخرى مجموعةً من التّعليمات المتعلّقة بالاستراتيجيا الّتي ينبغي اتّباعها لفكّ شفرة أقوالها» (Ducrot, 1980: 15).

إنّ مفاهيم من قبيل المتغيّرات الحجاجيّة و الجمل الحجاجيّة تشير إلى الارتباط بين التّداوليّة المدمجة والنّظريّة الحجاجيّة لدى أنسكومبر وديكرو (Anscombre et Ducrot, 1983)؛ بل إنّ الحجاج هو موضوع نظريّة التّداوليّة المدمجة لديهما؛ ذلك أنّ الأطروحة الّتي تدرج الظّواهر الحجاجيّة ضمن مكوّنات البنية الدّاخلية للّغة هي إحدى الأطروحات الأساسيّة للنّظريّة الحجاجيّة الّتي طورها أنسكومبر وديكرو على ما يبيّنه ميشلير وريبول (Moeschler & Reboul, 1994: 274).

وتقوم النّظريّة الحجاجيّة على أنّ حضور الصّرافم الحجاجيّة في بعض الجمل يكسبها توجيهاً حجاجياً ذاتيّاً من خلال تهيئتها لخدمة أنواع من النّتائج أكثر من غيرها، بقطع النّظر عن الاستنتاجات المحتملة الّتي يمكن أن تؤدّي إليها المعلومات الّتي تحملها تلك الجمل. ونورد في (24) في ما يأتي الجملة الّتي اعتمد عليها ديكرو لتوضيح مفهوم التّوجيه الحجاجيّ.

(24) أكل زيد قليلاً.

فعلى الرغم من أنّنا يمكن أن نستنتج من (24) أنّ «زيداً أكل» فإنّ الجملة

تبقى موجّهة إلى نتائج «سالبة» (Négatives)؛ ذلك أنّها تعيّن النّتائج الّتي تسمح بها صيغة النّفي في قولنا «زيد لم يأكل»، وهي لا تتّجه إلى النّتائج «الموجبة» (Positives) الّتي يسمح بها الإثبات الموجب في قولنا «زيد أكل» (Ducrot, 1980: 27).

وتقوم النّظريّة الحجاجيّة على تصوّر غير وصفيّ للّغة في مقابل النّظريات الّتي تنطلق من تصوّر وصفيّ للّغة تنهض خلاله اللّغة بوظيفة تمثيل الواقع ووصفه. فنظريّة الحجاج لدى ديكرو وأنسكومبر تقتضي أنّ الأقوال لا تقوم بوصف وضع معيّن للأشياء أو للوقائع؛ فهي لا تنهض بوظيفة تمثيليّة، ولكنّها تتضمّن أعمالاً لغويّة من قبيل الأمر والوعد والحجاج (Moeschler & Reboul, 1994: 13). فنظريّة التّداوليّة المدمجة، أو نظريّة الحجاج، تُعد نظريّة دلالية غير صدقيّة (Non véricondititionnelle)؛ أي إنّها لا تقوم على التّعامل مع دلالة الأقوال على أنّها قضايا يقع الحكم عليها بالصّدق أو الكذب بالنّظر إلى مطابقتها لوضع الأشياء في الكون، ولكنّها تتعامل مع الأقوال على أنّها أعمال لغويّة. ولعلّ أهمّ عمل تقوم عليه النّظريّة الحجاجيّة لدى ديكرو وأنسكومبر هو عمل الحجاج؛ ذلك أنّ النّظريّة الحجاجيّة تنطلق من أنّ المعلومات المناسبة لفهم الأقوال خلال عمليّة التّواصل هي معلومات حجاجيّة وليست إبلاغيّة، فالقيمة الإبلاغية لقول ما تعدّ ثانوية مقارنة بقيمته الحجاجيّة الّتي تعدّ قيمة أوليّة (Moeschler & Reboul, 1994: 69). ويمكن أن نبيّن ذلك بالانطلاق من القول السّابق في (24)، فعلى الرغم من أنّ هذا القول يحتمل من النّاحية الإبلاغية أنّ «زيداً أكل»، فإنّ قيمة هذا القول الإبلاغيّة تعد ثانويّة مقارنة بالقيمة الحجاجيّة المتمثّلة في ما يتضمّنه الصّرفم الحجاجيّ «قليلاً» من توجيه المخاطب إلى نتائج بعينها من قبيل أنّ «زيداً لم يشبع»، أو حتّى من قبيل: «قدّم له المزيد من الطعام» في بعض المقامات المخصوصة.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنّ مفهوم الحجاج لدى ديكرو يختلف عن المفهوم الشّائع لهذا المصطلح، فديكرو وأنسكومبر ينطلقان من تعريف فنّيّ

للحجاج «فموضوع التّداوليّة المدمجة لدى ديكرو ليس هو الحجاج بمفهومه المتداول، ولكن الحجاج بمفهومه الفنّيّ» (Moeschler & Reboul, 1994: 69). والحجاج بمعناه الشائع يعني مجموعة من الوسائل واستراتيجيات الخطاب يتوخّاها المتكلّم بغاية إقناع سامعيه بأمر ما. فالأبعاد الخاصّة بالحجاج وفق هذا المفهوم يُنظر إليها على أنّها من قبيل الأثر الخطابيّ، وهي لا ترتبط بهذا الاعتبار بخصائص اللّغات الطبيعية (Moeschler & Reboul, 1994: 69). أمّا الحجاج بمعناه الفنّيّ فيحيل على «نوع محدّد من العلاقات، متعيّن في الخطاب، ومسجّل في اللّغة، بين المحتويات الدّلاليّة» (Moeschler & Reboul, 1994: 69).

ويمكن تلخيص مشروع التّداوليّة المدمجة، أو مشروع النّظريّة الحجاجيّة لدى ديكرو وأنسكومبر في أنّه مشروع يهدف إلى «بيان القواعد الّتي تحكم تكوين الخطاب وترابطاته الممكنة» (المبخوت، 1998: 360). فالحجاج في هذه النّظريّة هو علاقة دلاليّة تربط بين الأقوال في الخطاب. يقول أنسكومبر وديكرو: «إنّ الحجاج يكون بتقديم المتكلّم قولاً ق$_1$ (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التّسليم بقول آخر ق$_2$ (أو مجموعة أقوال أخرى)» (Anscombre et Ducrot, 1983, 1997: 8)[1].

وهذا التّصوّر للحجاج على أنّه علاقة دلاليّة بين الأقوال يجعل نظريّة التّداوليّة المدمجة أو نظريّة الحجاج نظريّة في تماسك الخطاب وانسجامه. وبهذا يصحّ ما ذهب إليه المبخوت من أنّ «مشروع التّداوليّة المدمجة لا يعدو أن يكون جزءاً من المساعي النّظريّة والتطبيقيّة في مجال تحليل الخطاب لدراسة تماسكه وترابطه» (المبخوت، 1998: 360).

والتّرابط بين الأقوال المكوّنة للخطاب في نظريّة التّداوليّة المدمجة لا يكون إلّا ترابطاً حجاجيّاً. ويتحقّق هذا التّرابط من خلال واسمات لغويّة تتّخذ

---

(1) اعتمدنا ترجمة عبد الله صولة لهذا التّعريف (2001/ 2007: 33).

شكل الرّوابط الحجاجيّة (Connecteurs argumentatifs)[1] أو العوامل الحجاجيّة (Operateurs argumentatifs)[2] وهي تتضمن -كما سلف- تعليمات تقوم بتوجيه الأقوال وجهة حجاجية معينة.

وقد رأينا مثالاً للعوامل الحجاجيّة متمثّلاً في «حتّى» في المثال (23). ويقدّم ديكرو مثالاً آخر لفكرة التّعليمات بالاعتماد على المقولة العامّة الخاصة بالرّوابط الحجاجيّة، والّتي تتعلّق بها أغلب فصول كتابه عن كلمات الخطاب. فكلمات من قبيل «لكن»، مثلاً، لا يمكن أن توصف بمفردها؛ فلا بدّ لنا من وصف أبنية من قبيل «**ق** لكن **ك**». وهو ما يضعنا في مواجهة المشكل المتعلق بتحديد **ق** و**ك**. ولبيان طبيعة الإشكال الّذي تطرحه هذه الرّوابط في اللّغات الطبيعيّة، يعمد ديكرو إلى المقارنة بين اللّغتين المنطقيّة والطبيعيّة اللّتين تستعملان هذه الرّوابط. لكنّ استعمالها في اللّغة المنطقيّة لا يطرح المشكل نفسه الّذي يطرحه استعمالها في اللّغة الطبيعيّة، نظراً إلى أنّ الرّابط في اللّغة المنطقيّة يربط جزأين من الصّيغة الّتي يظهر فيها، ونظراً لوجود قواعد صريحة تحدد طبيعة هذين الجزأين. وبذلك نجد في الكتابة الرمزية المعتادة في حساب القضايا عند المناطقة على يمين رابط من قبيل «الواو» وعلى يساره متتاليتين من الرموز تكوّن كلّ واحدة منهما قضيّة، فهاتان المتتاليتان القابلتان للمعاينة آلياً تتصلان من خلال «الواو». أمّا اللّغات الطبيعيّة فلا تلبّي شيئاً من هذه الشّروط. لأنّ روابط اللّغة لا تقوم بالرّبط بين أجزاء مادّيّة من النّص، ولكن بين كيانات دلالية يمكن ألّا تكون لها إلّا صلة

---

(1) الرّابط في النّظريّة الحجاجيّة: «واسم لغويّ يربط بين عملين لغويّين داخل قول واحد. ويوصف الرّابط بأنّه رابط حجاجيّ إذا كان يربط عملين حجاجيّين، ويتمثّل العمل الحجاجيّ في التّلفظ بقول ينهض بوظيفة حجاجيّة» (Moeschler & Reboul, 1994: 254)

(2) العامل الحجاجيّ في النّظريّة الحجاجيّة: «واسم لغويّ يعمل في الجملة فيقيّد طاقتها الحجاجيّة من خلال توجيهها وجهة حجاجيّة معيّنة» (Moeschler & Reboul, 1994: 287).

غير مباشرة بتلك الأجزاء (Ducrot, 1980: 15). ويضرب ديكرو لبيان هذه الفكرة المثالين الآتيين في (25)[1]:

(25) أ- محمّد هناك لكنّ عليّاً لن يقابله.

ب- محمد هناك لكنّ الأمر لا يهم علياً.

تُوقفنا المقارنة بين المثالين في (25) على أنّ الرّابط «لكنّ» في الحالتين له قيمة المقابلة. ولكنّ الكيانات المتقابلة هي من طبيعة مختلفة جدّاً. ففي أغلب أقوال (25-أ) يتعلّق التّقابل، بحسب ديكرو، بالوقائع الّتي تُعيّنها القضايا النّحويّة الّتي تسبق «لكنّ» وتتلوها. فواقع أنّ محمّداً هناك يمكن أن يقود إلى التّفكير في أنّ عليّاً سيذهب لملاقاته، ولكن على الرغم من ذلك لن يحدث هذا اللّقاء. وفي التّأويل الشّائع لأقوال (25-ب) لا يتعلّق الأمر بواقعة بعينها فليس حضور محمّد هو ما يؤدّي إلى الاعتقاد بأنّ هذا الحضور يهمّ عليّاً؛ بل إنّ عمل الكلام الّذي يحقّقه المتكلّم وهو يحدّث سامعه عن حضور محمّد هو ما يحتمل أن يؤدّي بالمخاطَب إلى التّفكير في إخبار عليّ بالأمر. وما تفيده «لكنّ» هو أنّ المتكلّم يعارض هذه النّتيجة الّتي يمكن أن يتوصّل إليها السّامع.

ويلاحظ ديكرو أمراً يعدّه أساسيّاً في البرهنة على رأيه، وهو أنّ العكس يمكن أن يحصل في بعض مقامات الخطاب الّتي يمكن تصوّرها. فإنّ القول (25-أ) يمكن أن يُفهم على نحو تلفّظي كما يأتي: إذا أخذنا في الاعتبار ما أريد أن أقوله لك أنت صديق عليّ وهو أنّ محمّداً هنا، فيمكن أن يقودك ذلك إلى التّفكير في أنّني أقبل لقاء بين محمّد وعليّ. وليس هذا هو الحال. كذلك، إن قراءة وقائعيّة لـ (25-ب) ليست مستحيلة: واقع أنّ محمّداً جاء هنا حيث يقطن عليّ يمكن أن يقودك إلى التّفكير في أنّ عليّاً يجب أن يعلم بأمر قدومه، وهذا ليس صحيحاً.

---

(1) غيّرنا في المثالين أسماء الأعلام بما يلائم الثّقافة العربية. وقمنا بترجمة الرّابط (Mais) في اللغة الفرنسية بالرّابط «لكنّ» في اللّغة العربيّة.

ويخلص ديكرو من هذا التحليل إلى أنّه ليس بوسعنا -ونحن نصف الجملتين (25-أ) و(25-ب)- أن نقول إنّهما تعلنان عن مقابلة بين الأجزاء الّتي تسبق «لكنّ» وتتلوها. فكلّ ما تشير إليه الجملتان هو أنّ المتكلّم يرى تقابلاً بين الكيانات الدّلاليّة المتّصلة بما يسبق «لكنّ» وما يتلوها. ولكنّ الجمل لا تخبرنا ما هي هذه الكيانات، فهي تقترح على المؤوّل بكلّ بساطة أن يبحث بالنّظر إلى مقام الخطاب بين الكيانات الدّلاليّة المتصلة بهذه الأجزاء عن تلك الّتي أقام بينها المتكلّم علاقة تقابل (Ducrot, 1980: 15-16).

وإذا استعملنا الرّموز الّتي أشرنا إليها سابقاً، وهي **س** و**ش**[1]، للتمييز بين القضايا النّحويّة الّتي تسبق الرّابط وتتلوه مباشرة، في مقابل الكيانات الدّلاليّة الموصولة بالرّابط نفسه، وقد رمزنا إليها بـ **ق** و**ك**، فإنّ الجملة بحسب ديكرو لا يمكن أن تحتوي إلّا على **س** أو **ش**. مثال ذلك أنّنا عندما نحصل على البنية «**س** + رابط+ **ش**» فإنّها لا يمكن أن تعيّن بنفسها طبيعة الكيانات الدّلاليّة الموصولة أو امتداد الأجزاء الّتي تظهر من خلالها هذه الكيانات. وبذلك إنّ دلالة هذه البنية لا يمكن أن تتضمّن قضيّة تقيم علاقة ما بين **ق** و**ك**، فالجملة تشير على المؤوّل فقط بأن يبحث عن كيانين دلاليّين **ق** و**ك** متّصلين على نحو ما بـ **س** و**ش**، ويمكن أن تقوم بينهما العلاقة التي يستلزمها الرّابط (Ducrot, 1980: 17).

ويخلص ديكرو، في نهاية هذا التّحليل بمجمله، إلى النّتيجة المتمثّلة في أنه: «لا يجب أن نطابق بين دلالة الجملة وبين معنى حرفيّ يمكن أن نعثر عليه في معنى القول مطابقاً لذاته. فالجملة تقول فقط ما يجب القيام به للكشف عن المعنى» (Ducrot, 1980: 17). ويتبيّن، تبعاً لذلك، وجه الإضافة الّتي يمكن أن تحملها اللّسانيّات إلى تحليل النّصوص. فالوصف اللّسانيّ

(1) استعمل ديكرو الرموز اللاتينية x وy للتعبير عن دلالات الجمل أو القضايا النّحوية وp وq للتعبير عن معاني الأقوال.

لجملة ما يقتضي في التصوّر الّذي عرضه ديكرو أن تكون معاني أقوالها مختلفة بحسب مقامات الخطاب؛ بل أن توجد أيضاً قراءات ممكنة متعدّدة لقول واحد. ذلك أنّه يناط بدلالة الجملة (Signification) نفسها أن تطلب تخصيص المتغيّرات الحجاجيّة، وتحديد كلّ **ق** و**ك**. فإتمام هاتين المهمّتين اللّتين تمليهما الجملة يؤدّي إلى نتائج مختلفة بحسب مقام الخطاب، كما أنّ التوصّل إلى تلك النّتائج يمكن أن يكون بطرق مختلفة في المقام الواحد؛ ذلك أنّ مقام الخطاب يتضمّن عدداً لا حصر له من المعطيات يمكن أن يعتمد عليها المؤوّل بطرق متعدّدة ومختلفة؛ إذ توجد فيه كلّ معتقدات المتخاطبين ونواياهم. وبحسب ما نأخذه منها في الاعتبار وما نهمله في تأويل القول، يمكن أن نقوم بتغيير القراءة كما نريد. وإذا قبلنا بأنّ دلالة الجملة تتضمّن تعيين الفراغات الّتي يجب ملؤها للحصول على معنى القول، وكذلك تعيين طيف واسع من الإمكانيات المتعلّقة بكيفيّات الملء، فإنّ هذه الدّلالة الّتي ينشئها اللّسانيّ لا بدّ من أن تحثّ محلّل النّصوص على تصوّر عدد كبير من المتغيّرات الممكنة للمعنى. وهذه الدّعوة للخلق الدّلاليّ تمثّل، بالنّسبة إلى ديكرو، إحدى المساهمات الأساسيّة للّسانيّات في تحليل النّصوص (Ducrot, 1980: 18).

وبذلك تنقلب العلاقة: جملة - قول الّتي تقترحها نظريّة «المعنى الحرفيّ» بالنّسبة إلى ديكرو. فالمساهمة الدّلاليّة للجملة، بحسب نظريّة المعنى الحرفيّ، تتمثّل في تحديد عنصر أدنى يجب أن يوجد في كلّ الأقوال يضيف إليه المقام بعض الفروق والمتمّمات. ومن هذا المنظور يكون تغيّر المعاني أمراً خارجاً عن الجملة ذاتها. فلن يكون للّسانيّ «صاحب الجمل»، بحسب ديكرو، ما يقوله في هذه المتغيّرات. وسواء أرفضها أم رحّب بها هو ليس معنيّاً بها على نحو مباشر؛ ذلك أنّ تحليل النّصوص، ومجال اهتمامه الوحيد هو المتغيّرات، يجري خارج نطاق عمل اللّسانيّ. ويقترح ديكرو بديلاً لهذه النّظريّة أن تتخلّى اللّسانيّات عن مفهوم «المعنى الحرفيّ» لكي يكون

للّسانيّ دور في صلب تحليل الخطاب. ويتمثّل هذا الدور في تصوّر كل المتغيّرات الممكنة للمعنى بحسب المقام، وبحسب عناصر المقام المعتبر بدلاً من الاكتفاء بالمقابلة بين الوحدة «الأرثوذكسية» النّحويّة والمتغيّرات النّصية غير النهائيّة (Ducrot, 1980: 18-19).

وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ مجال المتغيّرات المقاميّة يندرج في صميم اهتمام التّداوليّة، أمكننا أن نفهم بأيّ معنى تكون التّداوليّة الّتي أرساها ديكرو تداولية مدمجة في اللّسانيّات، ولكنّ ذلك لن يتسنّى للّسانيّات إلّا إذا تمكّنت من إدماج «تحليل الخطاب» عبر التخلّص من نظريّة المعنى الحرفيّ. فإدماج التّداوليّة في اللّسانيّات مشروط بإدماج تحليل الخطاب فيها، وهو ما يتطلّب إقرار اللّسانيّات بأن اللّغة بما هي نظام (أو جملة في اصطلاح ديكرو) ليست هي موضوعها الحصريّ، وأنّ القول، في مصطلح ديكرو، أو الكلام (Parole) ليس خارج نطاق اهتمام اللّسانيّات خلافاً لما ذهب إليه سوسير (Saussure,1916, 1995: 30-32). فالتّداوليّة المدمجة تتطلّب إدماج وجوه استعمال النّظام ضمن مجال اهتمام اللّسانيّات.

وعلى الرغم من الجهود الّتي بذلها ديكرو لكي يجد لتحليل الخطاب موطئ قدم في اللّسانيّات، فإنّ سعيه إلى جعل تحليل الخطاب جزءاً من اللّسانيّات، وعدم قدرته على التّخلّص من التصوّرات اللّسانيّة التّقليديّة، الّتي تعمل على إلغاء كلّ العوامل النّفسيّة والعرفانيّة باعتبارها خارجة عن نطاق البحث اللسانيّ، أدّى به إلى فهم مخصوص للتعليمات قصرها على كيفيّة استثمار معطيات المقام الخارجيّ لتحديد المتغيّرات الحجاجيّة. فقد وجدنا ديكرو يؤكّد أنّ مفهوم التّلفّظ، الّذي يعدّ عماد مقاربته، لا يتضمّن أيّ بعد نفسيّ أو عرفانيّ، وأنّ موضوع لسانيّات التّلفّظ كما يفهمه لا يقوم على إبراز العمليّات الخفيّة المتدخّلة في إنجاز الكلام، «فدراسة الأقوال من زاوية التّلفّظ لا تهدف إلى البحث في كيفيّة تكوين تلك الأقوال من خلال دراسة المقاصد الّتي نجمت عنها، أو دراسة الآليّات العرفانيّة الّتي جعلتها ممكنة»

(Ducrot, 1980: 33-34). وعلى الرغم من أنّ ديكرو لا ينفي أهمّيّة هذا النّوع من التّناول للّغة، فهو يؤكّد أنّ مفهوم التّلفّظ الذي يعتمده مفهوم دلاليّ محض، حتّى أنّه لا يتضمّن فرضيّة وجود كائن متكلّم يقوم بإنتاج الأقوال (Ducrot, 1980: 34).

ولعلّ هذا المنهج، الّذي ألزم ديكرو به نفسه، هو ما جعله لا يتجاوز في فهم الانسجام أطروحات غريماس القائمة على التّشاكل الدّلاليّ (Isotopie). فقد تناول ديكرو مفهوم الانسجام في بعض مقالاته المبكّرة منطلقاً من محاولة غريماس في كتابه (**الدّلالة البنيويّة**) (Greimas, 1966) تحديدَ وحدات الخطاب الّتي تتجاوز حدود الجملة والقول. وقد وجد غريماس أنّ وحدات الخطاب لا تخضع لسمات شكليّة؛ بل لسمات مادّيّة فقط من قبيل المقامين المكاني والزّماني في النّص واستمراريّة الموضوع. وهو ما أدّى بغريماس، بحسب ديكرو، إلى استنباط مفهوم التّشاكل الدّلاليّ (Isotopie) لتحديد الوحدات الّتي تتجاوز نطاق الجملة. وهذا التّشاكل الدّلاليّ يتحقّق عنده بتكرار بعض العناصر الدّلاليّة من قول إلى آخر. وقد رأى ديكرو أنّ هذا التّصور لدى غريماس يشكو من نقص يتمثّل في افتقار تحديد العناصر الّتي تتكرّر إلى الدقّة. فاقترح أنّ عاملاً أساسيّاً من عوامل التّشاكل الدّلاليّ، بالنّسبة إلى قطعة من الخطاب، يتمثّل في تكرار المقتضيات (Présuppositions) من قول إلى آخر (Ducrot, 1968: 48-49). فهذا الفهم لطبيعة الخطاب هو المحدّد لمفهوم الانسجام لدى ديكرو، وقد ظهر ذلك في كتاب يحمل عنوان (**قل ولا تقل**) رأى فيه أنّ الخطاب يسعى إلى تلبية الشرطين الآتيين:

أ- شرط النموّ والتّطور (Une condition de progrès): وهو يقوم على أنّ التّكرار ممنوع، فلا بدّ لكلّ قول جديد في الخطاب من أن يتضمّن معلومة جديدة، وإلّا كان الكلام حشواً.

ب- شرط الانسجام. وهو لا يعني غياب التّناقض المنطقيّ فحسب، بل ضرورة أن تندرج الأقوال في إطار فكريّ مستقرّ نسبيّاً من دونه تصبح

شذر مذر. فلا بدّ إذاً لبعض المحتويات من العودة المنتظمة في أثناء الخطاب. ولا بدّ، بعبارة أخرى، من أن يظهر في الخطاب نوع من التّكرير. ومن الطبيعيّ أن يتكرّر عنصر دلاليّ سبق ذكره في الخطاب بشرط أن يستعاد في شكل مقتضى (ويمكن أن يكون مقتضى منذ البداية). ويبدو أنّ تلبية الشّرطين المذكورين ترتبط بالتّمييز بين المنطوق (posé) والمقتضى (présupposé). فيقع ضمان التّرديد بتكرير العناصر المقتضاة. أمّا النّموّ فيتحقّق في مستوى المنطوق من خلال تقديم العناصر الجديدة التي يقع التّصريح بها في كلّ قول جديد (Ducrot, 1972, 1991: 87).

هذه هي المناسبة الوحيدة الّتي تناول فيها ديكرو مفهوم الانسجام على نحو صريح ومباشر فيما اطّلعنا عليه من كتاباته. وقد بدا لنا أنّ فهم ديكرو للانسجام هنا لا يرقى إلى مستوى الإمكانات الّتي تتيحها نظريّة الحجاج باعتبارها نظريّة في تماسك الخطاب. وقد يكون هذا الفهم مرتبطاً بموضوع هذا الكتاب الّذي يبدو فيه ديكرو منصرفاً إلى تأسيس نظريّة دلاليّة في الاقتضاء (Présupposition)، فقاده ذلك عرضاً إلى البحث في دور المقتضيات في انسجام الخطاب. وقد يكون هذا العمل سابقاً لنضج نظريّة الحجاج الّتي اكتملت بظهور كتابه مع أنسكومبر بعد نحو عشر سنوات (1983). وحتّى إن اعتبرنا نظريّة الحجاج نظريّة في العلاقات الدّلاليّة بين أجزاء الخطاب، أو نظريّة في تماسك الخطاب وانسجامه (وهو ما لم يصرّح به ديكرو وأنسكومبر فيما نعلم) فإنّ هذه النّظريّة نفسها تواجه مآخذ عدّة، يأتي على رأسها ما أشار إليه صولة من حصر صاحبيها دلالة الكلام في التّوجيه والحجاج. وقد رأى أنّ للكلام «بحسب المواقف التّأويلية الّتي نقفها منه دلالات تتجاوز الحجاج والتّوجيه وتفيض عنهما» (صولة، 2001/ 2007: 36). ونبني على ما ذهب إليه صولة أنّ العلاقات بين الأقوال لا يمكن أن تختزل في العلاقات الحجاجيّة؛ بل تتجاوزها إلى أصناف أخرى

من العلاقات على ما نبيّنه في العنصر المخصّص للانسجام العلاقيّ في نهاية هذا الفصل.

ويتمثّل المأخذ الثّاني على نظريّة التّداوليّة المدمجة عموماً في أنّ ديكرو تناول الخطاب تناولاً لسانيّاً محضاً منعه من الوقوف على بعد أساسيّ من أبعاد العلاقات بين أجزاء الخطاب، وهو البعد العرفانيّ الّذي يقتضي أنّ الانسجام معطى ذهنيّ، وأنّه يمثّل خصيصة من خصائص التمثّل الّذي ينشئه المتقبل/ السّامع للخطاب، وأنّ التّعليمات تتوجّه إلى كيفيّة بناء هذا التمثّل المنسجم.

وعلى الرغم من أهميّة مفهوم التّعليمات في حدّ ذاته، فإنّ ديكرو لم يستثمره الاستثمار المفيد لبيان أهمّ مقوّمات الخطاب، وهو الانسجام. وفي تقديرنا: إنّ قطع التّعليمات عمّن يصدرها وهو المتكلّم، وتناولها بمعزل عن مقاصد هذا المتكلّم، وبمعزل عن المتقبّل الّذي ينطلق منها لبناء تمثّله للمعنى الّذي قصده المتكلّم، هو السّبب الرّئيس في قصور منوال ديكرو عن استثمار هذا المفهوم إلى حدّه الأقصى. وهذا الفهم الدّلاليّ المحض، الّذي يقصي الجوانب النّفسية العرفانيّة، هو مجال الخلاف بين المقاربة التّداوليّة المدمجة الّتي يتبنّاها ديكرو والمقاربة التّداوليّة العرفانيّة الّتي يتبنّاها بعض علماء العرفانيّات مثل: سبربر وولسون. ونحن نخصّها بالمبحث الآتي.

3-1-2- المقاربات التّداوليّة العرفانيّة:

إنّ التّمييز الّذي أقامه ديكرو بين الدّلالة والمعنى يمثّل صيغة من صيغ الفكرة الأساسيّة، الّتي بنيت عليها الدراسات التّداوليّة منذ أوستن (Austin, 1962). وتتمثّل في الإقرار بأنّ الأبنية اللّغويّة لا توافق دائماً مقاصد المتكلّمين. وهي الفكرة الّتي قادت غرايس (1975) إلى تأسيس نظريّته عن استلزامات المحادثة؛ فهو يرى أنّ الجمل قد تكون لها دلالات لسانيّة لا تطابق بالضّرورة مقاصد المشاركين في المحادثة. ولئن رأينا ديكرو يسعى إلى تأسيس هذه الفكرة ضمن إطار تداوليّة مدمجة وفيّة للتقليد اللّساني الفرنسي، الّذي يرفض

أيّ دور للاعتبارات النّفسيّة والذّهنيّة في تفسير الظّواهر اللّغويّة، فقد نشأ في أواسط الثّمانينيات من القرن الماضي صنف من المقاربات التّداوليّة العرفانيّة أو الجذرية، بحسب ميشلير وريبول. (Moeschler & Reboul, 1994: 12)، التي لا تُخفي انتماءها إلى مجال المقاربات النّفسيّة، ولا تُقصي التمثّلات الذّهنيّة ومقاصد المتكلّم من مجال اهتمامها، وهو ما سمح لها بتناول الخطاب تناولاً إجرائيّاً لا يُقصي الاستراتيجيّات الّتي يتوخّاها المتكلّم في تبليغ مقاصده بالاعتماد على نوع من الإشارات اللّغويّة ينهض بوظيفة التّعليمات يبثّها في خطابه لمساعدة السّامع على الاستدلال إلى المعاني المطابقة لمقاصده، بأقلّ جهد ذهنيّ، وبأقلّ تكلفة عرفانيّة ممكنة، وهذا هو جوهر نظريّة المناسبة لدى سبربر وولسون، اللّذين أسّسا لمقاربة تداوليّة عرفانيّة تقوم على مفهوم الاستدلال (Inference) بدلاً من المقاربات التّقليديّة الّتي تقوم على النّظر إلى اللّغة على أنّها مجموعة من الشّفرات (Code)، وأنّ دور المتقبّل في معالجة الأقوال يقتصر على فكّ شفرتها للوقوف على مقصد المتكلّم. فسبربر وولسون يقترحان منوالاً جديداً للعملية التواصليّة يطلقان عليه المنوال الاستدلاليّ (Inferential model) بدلاً من المنوال التّقليديّ الّذي يسمانه بمنوال الشّفرة (Code model) (Sperber & Wilson, 1986/1995: 2).

ويرى أصحاب نظريّة المناسبة أنّ فهم الأقوال يقوم على مرحلتين: مرحلة منظوميّة يقع خلالها فكّ شفرة الأقوال (Modular decoding phase) توفّر مدخلات (Input) لمرحلة أخرى استدلاليّة مركزيّة يقع فيها إغناء الصّورة المنطقيّة المشفّرة لغويّاً بالاعتماد على المعطيات المقاميّة، واستعمال هذه الصّورة المنطقيّة لبناء فرضيّة ما حول مقصد المتكلّم الإبلاغيّ. وتهتمّ نظريّة المناسبة بالمرحلة الاستدلاليّة من عمليّة الفهم (Sperber & Wilson, 1993: 1; 2012: 149).

ففي حين يقوم فكّ الشّفرة اللّغويّة بتغذية الفهم الاستدلالي، فإنّ الفهم الاستدلالي يقوم ببناء تمثّلات تصوّرية (Conceptual Representations)

ويقوم بمعالجتها. ويفترض بالأبنية اللّغويّة، تبعاً لذلك، أن تقوم بتشفير نوعين أساسيّين من المعلومات: تصوّرات أو تمثّلات تصوّريّة من جهة، وإجراءات لمعالجة تلك التّصوّرات من جهة أخرى (Sperber & Wilson, 1993: 11; 2012: 157).

وخلال عمليّة الفهم يقوم السّامع بإسناد سلسلة من التمثّلات إلى القول: صوتيّة وصوتميّة وتركيبيّة وتصوّريّة. وتتميّز التمثّلات التصوريّة، بحسب سبربر وولسون، عن بقيّة أنواع التمثّلات بأمرين أساسيّين:

- أوّلاً: أنّ لها سمات منطقيّة مثل الدّخول في علاقات التّضمّن والتّضادّ، وأنها يمكن أن تمثّل مدخلات (Input) لقواعد الاستدلال المنطقي.
- ثانياً: أنّ لها سمات صدقيّة (Truth-conditional properties) باعتبار أنّها يمكن أن تصف وضعاً ما للأشياء في الكون أو تقوم بوسمه جزئيّاً. (Sperber & Wilson, 1993: 11; 2012: 157).

وإلى جانب العناصر اللّغويّة، الّتي تقوم بعمليّة التّشفير التّصوّري، يوجد صنف آخر من العناصر يقوم بعمليّة التّشفير الإجرائي (Procedural encoding)؛ أي بتشفير التّعليمات المتعلّقة بكيفيّة معالجة تلك التصوّرات. ولعلّ أوّل من طرح فكرة وجود نوع من العبارات تقوم بتشفير القيود على المرحلة الاستدلاليّة من الفهم، ضمن إطار النّظريّة التّداوليّة، هي بلايكمور (Blakemore)، وهو ما يقرّه أصحاب نظريّة المناسبة أنفسهم (Sperber & Wilson, 1993: 12). وتذهب بلايكمور إلى أنّ الرّوابط أو واسمات الخطاب من قبيل «إذاً» و«لكن» لا يمكن أن تقوم بتشفير تصوّرات، وأنّها لا تتدخّل في شروط صدق الأقوال، وأنّها تقيّد مرحلة الفهم الاستدلالي من خلال تعيين نوع عمليّة الاستدلال الّتي ينبغي للسّامع أن يجريها. فبعض العبارات تساهم في المناسبة من خلال توجيه السّامع إلى الآثار السّياقيّة المقصودة، وتقليص الجهد المطلوب (Sperber & Wilson, 1993: 12; Blakemore, 1987: 77).

وبحسب بلايكمور، إنّ نظريّة الدّلالة اللغويّة غير موحّدة «فمن جهة توجد النّظريّة التّصوريّة الأساسيّة، التي تهتمّ بالطّريقة الّتي يقع بها إسقاط عناصر البنية اللّغويّة على التّصوّرات؛ أي مكوّنات التّمثّلات القضويّة الّتي تتجاوز عمليّات حساب المعنى (Computations). ومن جهة أخرى توجد النّظريّة الإجرائيّة الأساسيّة، التي تهتمّ بالطّريقة الّتي يقع بها إسقاط عناصر البنية اللّغوية على عمليّات حساب المعنى نفسها؛ أي العمليّات الذّهنيّة» (Blakemore, 1987: 144).

وترى بلايكمور أنّه لا يمكن تحليل معاني بعض واسمات الخطاب، من قبيل: «لكن» و«بعد كل شيء» و«إضافة إلى ذلك» و«إذن»، على أنّها من النّوع التّمثيليّ؛ أي إنّها تساهم في التّمثيل القضويّ؛ بل هي تقوم بتشفير تعليمات تتعلّق بمعالجة التمثّلات القضويّة فحسب. وبناء على ذلك، إنّ وجود هذا النّوع من المعاني غير التّصديقيّة هو ما قاد علماء الدّلالة اللّغويّة إلى الإقرار بعدم وجود نظريّة موحّدة في علم الدّلالة اللّساني. وهي إذ تنتقد التّصنيفات السّابقة للمعاني إلى معانٍ تصديقيّة، ومعانٍ غير تصديقيّة، فهي تقترح تصنيفاً بديلاً تكون بمقتضاه المعاني إمّا تمثيليّة وإما إجرائيّة (Blakemore, 1992: 150-151).

وبقطع النّظر عن الأسئلة، الّتي يمكن أن يثيرها هذا النّوع من التّحليل للرّوابط، وعن الشّكوك الّتي أثارها بعض الدّارسين حول التّرابط بين ما هو إجرائيّ وما هو غير تصديقيّ من جهة، والتّرابط بين ما هو تصوّريّ وما هو تصديقيّ من جهة أخرى (Blakemore, 2006: 562)؛ إذ يبدو أنّ بعض العناصر اللّغويّة تنهض بوظيفتين إجرائيّة وتصوريّة في الوقت نفسه، وبقطع النّظر أيضاً عن الاختلاف بين الدّارسين في تقدير العنصر الواحد أَهو إجرائيّ أم تصوريّ (Sperber & Wilson, 1993: 13)، فإنّ ما يشغلنا في هذا البحث هو موقف نظريّة المناسبة من الانسجام؛ إذ على الرّغم من أهميّة ما توصّل إليه أصحاب هذه النّظريّة من دراسة الرّوابط على أنّها عناصر ذات قيمة

إجرائيّة في الخطاب، فإنّنا نراهم يقدّمون مقاربتهم على نحو يجعلها على طرف نقيض مع المقاربات القائمة على الانسجام؛ بل إنّهم يرفضون مفهوم الانسجام، ولا يرونه ضروريّاً أو كافياً لفهم الخطاب.

وتذهب ولسون إلى أنّ نظريّة المناسبة تتعلّق بفهم الخطاب وتأويله، ولا تتعلّق بحسن صياغته، فيمكن للخطاب أن يكون غير منسجم، ولكنّه مع ذلك يكون قابلاً للفهم (Wilson, 1998: 57). وقد تصدّت لمحاولة بعض الدّارسين التّوفيق بين مبدأي المناسبة والانسجام وتأسيس نظريّة موحدة تأخذ بعدي الخطاب في الاعتبار[1]، ورأت في ردّها على هذه المحاولة أنّ الخطاب لا يكون قابلاً للفهم إلا إذا كان له تأويل يستجيب لمبدأ المناسبة، بصرف النّظر عن ترابط أجزائه وانسجامها (Wilson, 1998: 67). وليس غريباً بعد ذلك أن ينخرط أتباع نظريّة المناسبة في هذا المشروع الرّافض لمفهوم الانسجام باعتبار أنّه خاصيّة لبنية الخطاب، وأنّ نظريّة المناسبة ليست نظريّة في الخطاب؛ بل نظريّة في آليّات الفهم والتّواصل بين البشر (Blakemore, 2001: 105; 2002: 5). وترى بلايكمور مثلاً أنّ نظريّة المناسبة ليست نظريّة في بنية الخطاب أو وظيفته «فموضوع نظريّة المناسبة ليس هو الخطاب باعتباره ظاهرة بنيوية أو ظاهرة اجتماعية، ولكنّ موضوعها هو فهم الخطاب، أو هو تحديداً التمثّلات الذّهنية والحسابات الّتي تكمن خلف فهم الأقوال. بعبارة أخرى إنّ اهتمام نظريّة المناسبة يتعلّق بأمر يحدث داخل الذّهن البشريّ» (Blakemore, 2001: 100-101).

وهنا يتبيّن لنا أنّ أصحاب نظريّة المناسبة يفهمون مقاربات الانسجام

---

(1) انظر محاولة راشيل جيورا في هذا المجال، والنّقد الّذي وجّهته لنظريّة المناسبة. فهي ترى أنّ نظريّة المناسبة تشكو من نقائص تحتاج إلى أن يقع تداركها بالاعتماد على مفهوم الانسجام. فمبدأ المناسبة في نظرها لا يمكن أن يكون المبدأ الوحيد الّذي يحكم التّواصل البشريّ، وهو غير قادر على تعويض مقاربات الانسجام، وهو ليس ضرورياً ولا كافياً لحسن صياغة النصوص (Giora, 1995).

على أنّها نظريّات في بنية الخطاب، وأنّ عمليّة فهم الخطاب في تصورهم هي عمليّة بحث عن مناسبة أجزاء الخطاب لا عن انسجامها. وحتّى عندما تقبل بلايكمور بدور ما للانسجام في فهم الخطاب، فإنّها تجعل هذا الدّور ثانويّاً بالنّسبة إلى مبدأ المناسبة. فأيّ نظريّة لفهم الخطاب «لا يمكن النّظر إليها على أنّها حصيلة ثانويّة لنظريّة مقبوليّة الخطاب (أو انسجامه)، ولكنّها بالفعل مفتاح لتفسير ما نمتلكه من حدوس عن الانسجام. بعبارة أخرى، إنّ مفهوم الانسجام هو الثّانوي في الاستنباط. وتحديداً يمكن النّظر إليه على أنّه نتيجة البحث الّذي يقوم به السّامع عن التّأويل الّذي يتّسق مع مبدأ المناسبة كما عرّفه سبربر وولسون (1986)». (Blakemore, 2001: 101-102). فيظهر بهذا أنّ الموقف من الانسجام لديها لا يقوم على نفي أيّ دور للانسجام في الخطاب مطلقاً، ولكن يقوم على تقديم مبدأ المناسبة على مبدأ الانسجام على أساس أنّ الانسجام نتيجة لإجراء مبدأ المناسبة في الفهم.

وقد عبّر ميشلير وريبول، وهما من أنصار نظريّة المناسبة، عن موقف أكثر تطرّفاً في هذا المجال؛ إذ رفضا «تحليل الخطاب» جملة لقيامه على مفهوم الانسجام؛ أي على البحث في قواعد سلامة البناء في الخطاب. حتّى أنّهما خصّصا كتابهما الموسوم بـ (**تداولية الخطاب**) (Moeschler et Reboul, 1998) لبيان قصور منهج «تحليل الخطاب» لقيامه على مفهوم الانسجام بدلاً من المناسبة. وقد رفضا في هذا الكتاب الإقرار بوجود وحدة لغويّة هي الخطاب تتميّز ببنية داخليّة مخصوصة ومجرّدة مثل بقيّة الوحدات اللّغوية من قبيل الصّواتم (Phonémes) وهي وحدات صوتيّة، والصّرافم (Morphémes) وهي وحدات معجميّة وصرفيّة، والجمل وهي وحدات تركيبيّة، وأنّ هذه البنية المجرّدة تخضع لقواعد سلامة البناء مثل الجمل، فقد نأى الباحثان بنفسيهما عن هذا الفهم للخطاب، وأطلقا على من يدّعون ذلك أنّهم يمارسون تحليل الخطاب (Analyse du discours). وهما يرفضان مفهوم الانسجام الذي يتنزّل من الخطاب منزلة النّحو من الجملة وفق هذا المنظور

لتحليل الخطاب. وميشلير وريبول يرفضان هذا التّعريف للخطاب جملة، ويتبنّيان تعريفاً آخر هو التّعريف السّائد للخطاب في نظرهما باعتباره وحدة من وحدات الاستعمال. وهما يريان أنّهما يمارسان «تحليل خطاب» (Analyse de discours) بهذا المعنى. فهما يميّزان بين الخطاب (DISCOURS) باعتباره وحدة من وحدات النّظام، والخطاب (Discours) باعتباره وحدة من وحدات الاستعمال، ويرفضان تبعاً لذلك مفهوم الانسجام باعتباره لازماً من لوازم الخطاب منظوراً إليه على أنه وحدة نظام. فهما ينظران إلى الانسجام على أنّه ثمرة مقاربات بنيويّة متأثّرة بتقليد نحو النّصّ الّذي حاول أن يؤسّس نحواً للخطاب على منوال نحو الجملة.

وفي مقابل مقاربات الانسجام يتبنّى الباحثان مفهوم المناسبة؛ الّذي أثبت في نظرهما قدرة على تفسير عدد من الظّواهر لم تفلح المقاربات القائمة على مفهوم الانسجام في تفسيرها[1].

وهما يخلصان من دراسة مفهوم الانسجام إلى أنّ تحليل الخطاب لم يتمكّن، بالاعتماد على هذا المفهوم الحدسيّ الملتبس في نظرهما، من أن يقدّم لنا مقاربة مقنعة للعناصر الّتي يتعذّر تفسيرها في مستوى الجملة من قبيل أزمنة الأفعال والرّوابط التّداوليّة والعبارات الإحاليّة (Moeschler et Reboul, 1998: 71). وهما يبيّنان أنّ هذه العناصر لا تنهض بوظيفة في مستوى بنية الخطاب، وأنّ وظيفتها عرفانيّة محضة. «فالرّوابط مثلاً تنهض بوظيفة الموجّه لعمليّة التّأويل من خلال تقليص الجهد المبذول في معالجة المعلومات، وتوجيه عمليّة الكشف عن التّأثيرات السّياقية، فهي تضمن مناسبة الخطاب، وهي في نهاية الأمر واسمات لمحتوى إجرائيّ هو المحتوى الّذي يرشد

(1) انظر مقدمة الكتاب المشار إليه لميشلير وريبول على نحو خاص، ويُنظر القسم الأول من الكتاب الّذي يحمل عنوان (ضدّ الخطاب) (Moeschler et Reboul, 1998: 21-36). وانظر كذلك الفصل الثالث من القسم الأول الّذي خصّصاه لنقد مفهوم الانسجام. (Moeschler et Reboul, 1998: 57-71).

السّامع إلى الطّريقة المثلى لمعالجة الخطاب» (Moeschler et Reboul, 1998: 98).

وعلى الرغم من وجاهة النّقد الّذي وجّهه الباحثان لتحليل الخطاب فإنّ نماذجه عندهما لم تتجاوز المقاربات المبكّرة لتحليل الخطاب، وهي النّماذج الّتي كانت سائدة خلال فترة الستّينيات والسّبعينيات من القرن العشرين في فرنسا. يظهر ذلك في اعتمادهما في نقد مقاربات الانسجام على أعمال شارول (Charolles) وكومبيت (Combettes) مثلاً الّتي حاولا فيها أن يضعا قواعد لانسجام الخطاب متأثّرة بنحو النّصّ.

ويغضّ ميشلير وريبول الطّرف عن التّطوّر الّذي شهده مجال تحليل الخطاب بعد ذلك، ولا سيّما في الأدبيّات الأنغلوفونية، على نحو تجاوز إطار نحو النّصّ التقليديّ، واتّخذ وجهة عرفانيّة رأينا عدّة نماذج لها في المباحث السّابقة. وهذا التّناول يتجاهل ما استقرّ منذ بداية الثّمانينيات من فهم عرفانيّ للانسجام لم يعد بمقتضاه خاصّيّة للخطاب؛ بل خاصيّة للتمثّل الذّهنيّ للخطاب، على غرار ما ذهب إليه داك وكنتش (1983) مثلاً. بل إنّه يتجاهل ما طرأ من تطوّر على مقاربتي شارول وكومبيت نفسيهما للخطاب. ونكتفي هنا بالإشارة إلى النّقد الّذي وجّهه شارول وكومبيت في بعض مقالاتهما المتأخّرة لنظريّة المناسبة، وتحديداً لمواقف ميشلير وريبول في كتابهما. فقد رأى شارول وكومبيت أنّ مفهوم المناسبة لا يمكن أن يستغرق كلّ أبعاد الخطاب، وأنّ النّظريّة التّداوليّة في نسختها السبيربرية الولسونية لا يمكن أن تقوم بديلاً لتحليل الخطاب كما يدّعي ميشلير وريبول. وهما يستشهدان بالمناظرة التي دارت بين جيورا وولسون على صفحات (مجلّة التّداوليّة) كما يستشهدان بالمقاربات النفسيّة اللّسانيّة التي حاولت أن تدرس ظاهرة الانسجام في أبعادها المتنوّعة اللّسانيّة والعرفانيّة والتّداوليّة، كما هو الأمر لدى غرنسباكر وجيفون وغيرهما (Combettes et Charolles, 1999: 93).

إنّ ما نخلص إليه من المقاربتين السّابقتين: التّداوليّة المدمجة والتّداوليّة العرفانيّة، هو أنّ كلاًّ منهما تطرّف إلى جانب من جوانب الظّاهرة الإجرائيّة في الخطاب. ففي حين تعامل ديكرو مع المعنى الإجرائيّ على أنّه جزء من دلالة الجملة المتضمّنة للتّعليمات المسجّلة في النّظام اللغويّ، والّتي توجّه السّامع إلى كيفيّة إسناد المعنى إلى الأقوال بما هي وحدات استعمال، رافضاً أن يقرّ للعناصر اللّغويّة الحاملة للتّعليمات بأيّ دور عرفانيّ أو ذهنيّ، ورأى أنّ الجوانب النّفسية لا يمكن أن تكون موضوعاً للسانيّات التّلفّظ كما يتصوّرها، فإنّ أصحاب نظريّة المناسبة رأوا أنّ فكّ الشّفرة اللّغويّة هو مجرّد مرحلة أوليّة من مراحل عمليّة الفهم، وأنّ المرحلة الأساسيّة هي المرحلة الاستدلاليّة القائمة على مبدأ المناسبة، ورأوا أنّ دور العناصر اللّغويّة الّتي تشفّر المعاني الإجرائيّة يتمثّل في توجيه السّامع إلى بناء التّصوّرات والتمثّلات الّتي تشفّرها بقيّة العناصر اللّغويّة ومعالجتها بأقلّ تكلفة عرفانيّة ممكنة. فلقد غلّب ديكرو جانب النّظريّة اللّسانيّة، وأهمل البعد العرفانيّ، في حين غلّب أتباع نظريّة المناسبة الجانب العرفانيّ على حساب الجانب اللّسانيّ إلى الحدّ الّذي شكّك فيه بعضهم في أهميّة مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب؛ بل في وجود الخطاب نفسه باعتباره وحدة لسانيّة مجاوزة لحدود الجملة.

ولا ينفي ما سبق وجود مقاربات عرفانيّة أكثر «اعتدالاً» من ناحية النّظر إلى ظاهرة الخطاب في شمولها وفي أبعادها اللّسانيّة والتّداوليّة والعرفانيّة معاً، تنطلق من النّظر إلى بعض العناصر اللّغويّة ومن النّظر إلى الرّوابط على نحو خاصّ على أنّها أدوات إجرائيّة، وأنّ دلالتها هي نوع من التّعليمات الّتي تهدف إلى بناء تمثّل منسجم للخطاب.

ونشير هنا إلى فوكونيي الّذي تعامل مع الرّوابط في الخطاب على أنّها بانية لفضاءات ذهنيّة؛ أي أنّ الرّوابط بعبارة أخرى تتضمّن تعليمات ترشد السّامع إلى كيفيّة بناء الفضاءات الذّهنيّة (Fauconnier, 1985/1994: XI, Xiii, XXiii, 2). والفضاءات الذّهنية (Espaces mentaux)، في مصطلح فوكونيي،

عبارة عن «تمثّلات ذهنيّة» أو «مناويل ذهنيّة» كما يعرّفها فوكونيي نفسه، لكنّها مناويل ذهنيّة للخطاب، وليست مناويل ذهنيّة للعالم (/Fauconnier, 1985 1994: XI). وقد تكون هذه نقطة خلاف أساسيّة بين نظريّة المناسبة ونظريّة الفضاءات الذّهنيّة، إذا أخذنا في الاعتبار أنّ التمثّلات في نظريّة المناسبة ترتبط بالتصوّرات التّصديقية، وهي أقرب إلى المناويل الذّهنية المرتبطة بوضع الأشياء في الكون.

إنّ ما تؤاخذُ عليه النّظريّات السّابقة، الّتي اعتمدت مفهوم تعليمات المعالجة والإجراء، هو اهتمامها بالأمثلة المصنوعة التي لا تتجاوز، في أغلب الأحيان، الأزواج من الجمل، وتركيزُها على قضايا جزئيّة في الخطاب؛ فهي لا تقدّم لنا مناويل شاملة تعالج الخطاب في كلّ أبعاده الموضعيّة والكليّة، وهي لا تعالج الخطابات الواقعيّة التي يندر أن تقتصر على أزواج الجمل، وهي لا تقدّم لنا أجوبة عن الطّريقة الّتي تترابط بها متتاليات الجمل أو الأبنية الكبرى في النّصوص، ونقصد بذلك مجموعات الجمل الّتي يجمعها موضوع واحد. كما أنّها لا تفسّر العمليّات العرفانيّة الّتي يجريها كلّ من المتكلّم والسّامع آن القول، وهي لا تتناول عملية التّخاطب الفعليّة كما تجري في اللّغة الطبيعيّة، فهي تهتمّ بالخطابات الناجزة باعتبارها نتاجاً مكتملاً.

ولعلّ أهمّ ما يمكن أن نسجّله، بالنسبة إلى موضوع بحثنا، هو أنّ هذه المقاربات التّداوليّة المدمجة والعرفانيّة على حدّ سواء، تناولت مفهوم الانسجام من منظور نحويّ جعله قريباً جداً من مفهوم الاتّساق، وهو ما أدّى بها إلى اعتبار مبدأ الانسجام قاصراً عن تفسير عمليّة الفهم. وهذا الموقف من الانسجام يكشف نوعاً من التّقصير في متابعة ما طرأ على مبحث الانسجام في الدراسات العرفانيّة باعتباره خصّيصة للتمثّل الذّهني لا خصّيصة للخطاب نفسه، على غرار ما نجده لدى داك وكنتش (1983) مثلاً؛ بل إنّ النّظر في الفهارس البيبليوغرافيّة لكتب أصحاب نظريّة المناسبة مثلاً، أو

لكتب فوكونيي، يحملنا على التّساؤل إن كان هؤلاء الدّارسون مطّلعين على ما يجري في البحوث الّتي تتناول القضايا نفسها. فأنت لا تجد مثلاً أيّ أثر لكتابات داك وكنتش في كتب سبربر وولسون وفوكونيي، وهو ما حمل داك على أن ينتقد سبربر وولسون في بعض كتبه المتأخّرة.

إنّ الباحث يشعر، وهو يتناول هذه الدّراسات، أنّها بمنزلة الجزر المعزول بعضها عن بعض، على الرغم من اهتمامها بالمجالات نفسها، وتناولها الموضوعات ذاتها. ولعلّ عدم مواكبة أصحاب نظريّة المناسبة لما طرأ على مقاربات الانسجام من تطوّر، أو تجاهلهم هذا التطوّر، هو ما حملهم، في تقديرنا، على التّقليل من أهميّة مفهوم الانسجام. فالانسجام عندهم هو مجرّد علاقة بين وحدات لغويّة. أمّا المناسبة فهي علاقة تشمل الأقوال والافتراضات؛ أي وحدات المعلومات والأفكار (Blass, 1990: 72).

ولئن كان هذا الفهم للانسجام يصحّ على المرحلة المبكّرة من دراسات الانسجام، وهي المرحلة الّتي سيطرت فيها المناويل البنيويّة والنّحويّة على هذه الدّراسات، فإنّ ما شهده هذا الحقل من تطوّرٍ، في ظلّ المناويل العرفانيّة بداية من أواسط الثمانينيات من القرن العشرين، أصبح الانسجام بمقتضاه خاصيّة للتمثّل العرفانيّ للخطاب لا خاصيّة للخطاب ذاته كما رأيناه، يجعل هذه الأحكام الّتي أصدرها أصحاب نظريّة المناسبة مفتقرة إلى الدقّة إن لم نقل إنّها غير موفّقة، وأنّ أصحابها ينقصهم الإلمام بما طرأ على دراسات الانسجام من تطور بفضل تفاعل أصحابها مع منجزات علم النّفس العرفانيّ في مجال دراسة الفهم البشري[1].

(1) وجّه فان داك، في كتابه (الخطاب والسّياق) (2008)، لوماً شديداً لسبربر وولسون لعدم إحالتهما على عمله حول (النص والسياق) (1977)، على الرغم من التّقارب الشّديد بين التّعريف الّذي قدّماه لمفهوم المناسبة والتّعريف الّذي قدّمه في كتابه للمفهوم نفسه (van Dijl, 1977: 209). وكذلك أخذ عليهما تجاهلهما لكتابه مع كنتش عن (استراتيجيّات فهم الخطاب) (1983)، الّذي كان له تأثير واسع في مجال علم =

ومن نماذج عدم الإلمام بهذا التطوّر الّذي طرأ على دراسات الانسجام أو تجاهله، ما نلاحظه لدى ميشلير وريبول مثلاً من جمع بين مفهومي الاتّساق والانسجام على صعيد واحد؛ حتّى لكأنّ أحدهما مرادف للآخر. يظهر ذلك مثلاً في النّقد الّذي وجّهاه إلى الأساس الّذي قام عليه تحليل الخطاب، وهو يتمثّل في نظرهما في وجود عناصر لغويّة لا يمكن تأويلها في مستوى الجملة. فهو نقد موجّه أساساً إلى المقاربات الّتي ترى أنّ حضور هذه العناصر، الّتي تُجمع تحت مصطلح الاتّساق من قبيل: الضّمائر والحذف والرّوابط التّداوليّة وأزمنة الأفعال، هو المحدّد لانسجام الخطاب (Moeschler et Reboul, 1998: 60-61)، وهما يعتمدان في ذلك على مقال مبكّر لشارول (Charolles, 1978) حاول فيه أن يضبط ما يسمّيه: قواعد الانسجام (Méta-règles de cohérence). وقد قام فيه بحصر هذه القواعد كما يسمّيها في أربع قواعد هي:

= النّفس، وهما لا يحيلان، بحسب فان داك، على أيّ دراسة من الدّراسات المتعلّقة بمعالجة الخطاب، ويكتفيان ببعض الإحالات على دراسات حول الذّاكرة. وعلى الرغم من أنّهما يقدّمان مقاربتهما على أنّها مقاربة عرفانيّة فإنّهما يقيمان هذه المقاربة على أسس صوريّة مجرّدة بحسب فان داك أكثر من كونها نفسيّة أو تجريبيّة، وهما لا يقدّمان أيّ مقترح حول طبيعة التمثّلات الذّهنيّة للسّياق أو للمناسبة، ويعرّفان السّياق بأنّه «بناء نفسيّ»، ولكنّهما يقومان بذلك بالاعتماد على مفاهيم صوريّة من قبيل «مجموعة المقدّمات» أو «المجموعة الفرعيّة لافتراضات السّامع حول العالم الّتي تؤثّر في تأويل القول»، كما أنّهما لا يبيّنان أين يقع تمثّل هذه الافتراضات ذهنيّاً، أو كيف يتمّ ذلك، ولا ما هي العمليّات الّتي تؤثّر بها هذه الافتراضات في تأويل الخطابات أو إنتاجها، وهما لا يقترحان أيّ تصوّرات نظريّة حول أبنية السّياق الّذي يستحيل أن يكون، بحسب داك، مجرد قائمة طويلة غير مبنينة من القضايا. وهو يخلص من هذا النّقد الموجّه إليهما إلى أنّ مساهمتهما في النّظريّة اللّغويّة تبقى مساهمة صوريّة مجرّدة، يصعب اعتبارها نظريّة نفسيّة حول السّياق والتّأثيرات السّياقيّة في عمليّتي إنتاج الخطاب وفهمه (van Dijk, 2008: 78-79). وهو لذلك يرى أنّ نظريّتهما عن المناسبة أقرب إلى الدّراسة الفلسفيّة الصّوريّة منها إلى الدّراسة العرفانيّة (van Dijk, 2008: 78 note: 1).

1- قاعدة التكرار (Méta-règle de répétition) «لكي يكون النّص منسجماً (...) لا بدّ من أن يتضمّن في نموّه الخطّيّ عناصر تتكرّر على نحو منتظم» (ص14).

2- قاعدة النّمو (Méta-règle de progression) «لكي يكون النّص منسجماً (...) لا بدّ من أن يرتبط تقدّمه بإضافة دلاليّة متجدّدة على نحو منتظم» (ص20).

3- قاعدة عدم التّناقض (Méta-règle de non-contradiction) «لكي يكون النّص منسجماً (...) يجب ألا يتضمّن تقدّمُه عنصراً دلالياً يناقض محتوىً منطوقاً في الكلام السّابق، أو مقتضى يمكن استنتاجه من الكلام السّابق بواسطة الاستدلال» (ص22).

4- قاعدة العلاقة (Méta-règle de relation) «لكي تكون متتالية أو نصّ منسجمين، لا بدّ من أن تكون الوقائع الّتي يحيلان عليها في العالم مترابطة» (ص22).

ولا ندري إن كان ميشلير وريبول يتجاهلان، وهما يضعان كتابهما في أواخر التّسعينيات من القرن الماضي، أنّ مياهاً كثيرة جرت في نهر تحليل الخطاب، وأنّ مقال شارول السّابق يرجع إلى مرحلة متقدّمة من مراحل تحليل الخطاب كان الدّارسون فيها، ومنهم شارول، واقعين تحت تأثير نحو النّص. فالبحث في الخطاب كان متّجهاً في تلك الفترة المبكّرة إلى محاولة ضبط قواعد لسلامة بناء الخطابات والنّصوص على غرار القواعد النّحويّة الّتي تضمن سلامة بناء الجمل.

وقد تجاوز شارول نفسه، كما تجاوز أقطاب نحو النّصّ من أمثال داك، تلك المرحلة التي كان فيها نحاة النّصّ منصرفين إلى وضع قواعد خوارزميّة لتوليد النّصوص على غرار قواعد توليد الجمل في النّحو التّوليديّ. وقد تجاوزوا بعد ذلك أيضاً نظريّة الاتّساق عندما ثبت لديهم أنّ الاتّساق ليس شرطاً ضروريّاً أو كافياً لانسجام الخطاب. فلقد قرّر داك مثلاً منذ أواخر

السّبعينيات، وقبل صدور مقال شارول، أنّ بعض العناصر الّتي كانت البحوث حول الخطاب توليها أهميّة قصوى، من قبيل: الضّمائر والمطابقة الإحاليّة وأدوات التّعريف والظّروف، ليست ضروريّة أو كافية لكي تُكسب التّعابير المركّبة من أكثر من جملة معنى إذا كانت قضاياها غير مترابطة (van Dijk, 1977: 10). ثمّ أصبح التّعبير عن ذلك أكثر وضوحاً في أواسط الثّمانينيات؛ إذ أصبح الاتّساقُ سمة من سمات البنية السّطحيّة للخطاب، والانسجامُ سمة من سمات البنية الدّلاليّة للخطاب. فقد جاء في فصل عقده داك لتحليل دلالة الخطاب أنّ: «انسجام الخطاب موضعيّاً وكليّاً يُعبّر عنه بواسطة خصائص البنية السّطحية للخطاب مثل تنظيم المركّبات الإسنادية وترتيبها وترتيب الجمل والرّوابط والضّمائر والظروف وأزمنة الأفعال والمطابقة المعجميّة وإعادة الصّياغة وأدوات التّعريف» (van Dijk, 1985: 109).

وقد ورد التّمييز بين الاتّساق والانسجام بصورة واضحة لديه في هذا الفصل؛ إذ رأى أنّ «صيغ الاتّساق القائمة على الاشتراك في الإحالة ليست شرطاً ضروريّاً أو كافياً لانسجام الخطاب» (van Dijk, 1985: 111). وقد وجدنا لديه، بعد ذلك، تصوّراً أكثر وضوحاً لمنزلة كلّ من الاتّساق والانسجام من بنية الخطاب يظهر فيه أنّ الاتّساق يتعلّق بالمستوى التّركيبيّ لمتتاليات الجمل، في حين يتعلّق الانسجام بالمستوى الدّلاليّ لمتتاليات الجمل؛ كما يوضّحه التّمثيل الآتي المقتبس من كتابه (**تحليل الأخبار**) وهو يلخّص أبنية الخطاب لديه:

الأبنية الموضعيّة (الأبنية الصّغرى)
أبنية الجملة
الصّرف
التّركيب
الدّلالة والمعجم
أبنية المتتاليات من الجمل (نحو النّص)
تركيب المتتاليات (التّحليل القائم على الاتّساق)
دلالة المتتاليات (التّحليل القائم على الانسجام)
الأبنية الكليّة
الأبنية الكبرى الدّلاليّة (المحاور، الموضوعات)
الأبنية العليا الشكليّة (الخطاطات)

تمثيل أبنية الخطاب لدى داك (van Dijk, 1988: 18)

يوضّح هذا التّمثيل أنّ أبنية الخطاب لدى داك صنفان: أبنية موضعيّة وأبنية كليّة، وأنّ الأبنية الموضعيّة منها ما يتعلّق بالجملة، وهو مجال اهتمام نحو الجملة، ومنها ما يتعلّق بمتتاليات الجمل، وهو مجال اهتمام نحو النّص. وتنقسم أبنية المتتاليات إلى أبنية تركيبيّة تحدّدها علاقات الاتّساق النّحويّ بين الجمل، وأبنية دلاليّة تحدّدها علاقات الانسجام الدّلاليّ بين الجمل.

ويتوجّه داك، في كتابه (**الخطاب والسّياق**) (2008)، بنقد شديد لنظريّة النّحو الوظيفي النّظامي (Systemic Functional Grammar)، الّتي طوّرها هالّيداي (Halliday)، تحت تأثير فيرث (1890-1960) (Firth)، ومالينوفسكي (1884-1942) (Malinowski)، ويبيّن أنّ نزعة فيرث ومالينوفسكي التجريبيّة أدّت بهما إلى تجاهل دور العرفان في استعمال اللّغة والسّياق. وقد أثّر هذا النّقص في النّحو الوظيفي منذ بدايته، وأدّى إلى وصف

منقوص وأحاديّ للّغة، من ذلك أنّ شروط الانسجام الدّلاليّ للخطاب وقع اختزالها في دراسة مظاهر الاتّساق السّطحيّ، في حين وقع إهمال العلاقات الدّلاليّة الكامنة وراءها القائمة على المعرفة والاستدلال (van Dijk, 2008: 218).

يظهر من هذا التّمييز بين الاتّساق والانسجام لدى داك أنّ أدوات الاتّساق، على الرغم من أنّها ليست شرطاً ضرورياً أو كافياً لانسجام الخطاب؛ أنّها -متى وجدت في الخطاب- يمكن أن تكون قرائن على الانسجام الكامن في المستوى الدّلاليّ في الخطاب. فالمشكل بالنّسبة إلى داك يكمن في الخلط بين مفهومي الاتّساق والانسجام، وفي التعامل مع الاتّساق على أنّه المفهوم الّذي يحقّق وحدة الخطاب وترابطه. ويرى داك أنّ: «من المهمّ أن نميّز أشكال الانسجام الدّلاليّ المؤسّسة على المناويل الذّهنيّة عن تلك الّتي قد يُعبّر عنها، أو يشار إليها في النّص أو الكلام من خلال أدوات التّعريف مثلاً، أو الضّمائر، أو عدد من المعوّضات الأخرى من قبيل: أسماء الإشارة والظّروف وأبنية الجمل القائمة على المحور-التّعليق (Topic-comment) وما شابه ذلك. فمظاهر الانسجام الدّلاليّ التّحتي الّتي تطفو على مستوى البنية السّطحيّة توصف عادة بالاتّساق.

ولا بدّ من تأكيد أنّ أدوات الاتّساق ليست بالمظاهر الضّروريّة أو الكافية للانسجام الدّلاليّ؛ فلا ينبغي الخلط بين الاتّساق النّحويّ والانسجام الدّلاليّ وهو ما يحدث أحياناً» (van Dijk, 2008: 59)؛ فالفرق بين الانسجام الدّلاليّ والاتّساق يكمن في قيام الانسجام على المناويل الذّهنيّة بحسب داك؛ أي إنّ الانسجام خاصيّة من خصائص التمثّل الذّهنيّ للخطاب.

إنّ مأخذ داك على المقاربات، الّتي تتعمّد الخلط بين مفهومي الاتّساق والانسجام (وهو ما عمد إليه أصحاب نظريّة المناسبة كما رأيناه) يقوم على رفض اختزال انسجام الخطاب في المستوى السطحيّ، وإغفال البعد العرفانيّ لهذا المفهوم. وهو البعد الّذي حاول داك أن يرسيه دون أن يُغفل الجوانب

اللّسانيّة المتعلّقة بالبنية السّطحيّة في الخطاب منذ بداية الثّمانينيات من القرن العشرين. وكان داك اقترح، بالاشتراك مع كنتش (1983)، منوالاً حرص فيه على تجاوز مقاربة الاتّساق، وعلى تجاوز بعض المقاربات النّفسية الّتي تغفل الجوانب اللّسانيّة في تحليل الخطاب مقتصرةً على البعد العرفانيّ فيه.

وقد وقع تبرير الحاجة إلى المنوال الجديد، لدى داك وكنتش، بأنّ المناويل السّابقة اللّسانيّة منها والنّفسيّة لا تفسّر العمليّات الذّهنيّة الفعليّة، الّتي يجريها مستعملو اللّغة في اللّحظة الّتي يتفاعلون فيها مع الخطاب، ويسعون إلى فهمه. وقد كانت المناويل السّابقة، بما فيها المناويل العرفانيّة، تفتقر إلى مفهوم أساسيّ هو مفهوم الإجراء (Process)؛ أي العمليّات الّتي ينجزها مستعملو اللّغة، وهم يحاولون بناء تمثّل للخطاب.

ويرى كنتش أن الرّبط بين هذه العمليّات وفهم الخطاب قد تحقّق بنشر مقال «نحو منوال لفهم النّص وإنتاجه» (Van Dijk & Kintsch, 1978)، الّذي قام فيه مع داك بتحليل الفهم على أنّه «إجراء محدود القدرة في زمن حقيقيّ، وذلك في توافق مع المعارف النّفسيّة المتعلّقة بالذّاكرة القصيرة المدى والذّاكرة البعيدة المدى» (Kintsch in Tapiero, 2007: xvi).

وبعد نجاح ورقة (1978) في (مجلّة علم النّفس)، قرّر المؤلّفان أن يبسطا نظريّتهما على نحو أكثر تفصيلاً، وأن يخصّاها بكتاب مستقلّ عن (**استراتيجيّات فهم الخطاب**) (1983).

2-3- منزلة الانسجام من منوال داك وكنتش (1983):

3-2-1- منوال إجرائيّ استراتيجيّ:

يقدّم داك وكنتش منوالهما على أنّه منوال إجرائيّ استراتيجيّ في فهم الخطاب (Van Dijk & Kintsch, 1983: 4). وفكرة الاستراتيجيا أساسيّة لدى داك وكنتش؛ لأنّها تختزل فكرة استجابة المتقبّل لتعليمات المتكلّم، فهي الخطّة الّتي يتوخّاها المتكلّم ليوجّه السّامع إلى تأويل محدّد لكلامه. وهما

يعرّفان الاستراتيجيا بأنها «جزء من معرفتنا الخلفيّة، فهي تمثّل المعرفة الإجرائيّة الّتي نمتلكها عن فهم الخطاب» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 11). ومفهوم الاستراتيجيا مفهوم مقتبس في الأصل من العلوم الحربيّة استعمل في نظريّات اتّخاذ القرار، وفي العلوم العرفانيّة، وهو يرتبط عند داك وكنتش بنظريّة العمل (Act theory)؛ ذلك أنّ الاستراتيجيا عندهما «تتضمّن عملاً إنسانيّاً يكون موجّهاً بغرض، ويكون قصديّاً واعياً، ويكون سلوكاً متحكّماً فيه» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 62).

فالاستراتيجيا هي، إضافة إلى ما سبق، فكرة يُكوّنها عامل ما عن الطّريقة المثلى للعمل الهادف إلى تحقيق غرض ما (Van Dijk & Kintsch, 1983: 64-65). فمفهوم الاستراتيجيا قريب عند المؤلفين من مفهوم الخطّة (Plan)، وهما يشتركان في أنّ كليهما تمثّل عرفانيّ، والفرق بينهما أن «الخطّة تُعرّف بأنّها تمثّل عرفانيّ لعمل كليّ (...) ففي حين تكون الخطّة تصوّراً شاملاً لعمل كليّ ما ولنتيجته النّهائيّة أو الهدف منه، تكون الاستراتيجيا تمثّلاً شاملاً لوسائل تحقيق ذلك الهدف (...) وإجمالاً لا بدّ من تمثيل الخطط والاستراتيجيات معاً على أنّها محتوى عمل كليّ وأسلوبه اللّذين يحدّدان متتالية من الأعمال (...) فالاستراتيجيا هي نوع من التمثّلات العرفانيّة يختصّ بمتتاليات مركّبة من الأعمال، وهي ترتبط بمفهوم الخطّة، ولذلك يجب أن تكون أيضاً مفهوماً كليّاً؛ فهي تختصّ بطريقة كليّة في اتّخاذ القرار على نحو مسبق حول نوع العمل الّذي يجب القيام به خلال مسار معيّن من الأعمال من بين عدد من البدائل المتاحة. فالخطّة هي معلومة كليّة تحدّد الأعمال الممكنة المتضمّنة في عمل كلّيّ، والاستراتيجيا هي المعلومة الكلّيّة الّتي تحدّد الخيار المتعلّق بأكثر البدائل فعاليّة وعقلانيّة في كلّ نقطة» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 65).

ونفهم من هذا أنّ الخطّة تتعلّق بالتّصوّر النّظريّ للعمل الكلّي ومراحله، والغرض الّذي يُفترض أن يحقّقه، وأنّ الاستراتيجيا تتعلّق بالتّصوّر الإجرائيّ

العمليّ لكيفيّة إنفاذ تلك الخطّة في كلّ مرحلة من مراحلها. فالخطّة تتّصل بمجال الممكن والاستراتيجيا تتعلّق بمجال المتاح، وبمعالجة إكراهات الواقع.

والمعالجات الاستراتيجيّة تختلف، بحسب داك وكنتش، عن المعالجات الخوارزميّة المحكومة بالقواعد، الّتي يمثّل النّحو التوليديّ مثالاً لها؛ ذلك أنّه «ينتج وصفاً بنيويّاً للجملة من خلال قواعد التّركيب الإعرابيّة. وربّما كان هذا الإجراء معقّداً وطويلاً ومضنياً، ولكنّه يضمن النّجاح طالما كانت القواعد صحيحة ووقع تطبيقها بصرامة» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 11).

أمّا المعالجة الاستراتيجيّة، فلا يوجد فيها مثل هذا النّجاح المضمون، ولا يوجد فيها تمثيل واحد للنّص. «فالاستراتيجيّات المطبّقة تشبه فرضيّات العمل الفعليّة حول البنية السّليمة، وحول معنى جزء من النّص، وهو ما يقع تجاوزه عند التّقدم في المعالجة.

والتّحليل الاستراتيجيّ، كذلك، لا يخضع للخصائص النّصيّة فحسب، بل يخضع أيضاً لخصائص مستعمل اللّغة، من قبيل الأهداف والمعرفة بالعالم. وهذا يعني أنّ قارئ النّصّ لا يحاول أن يعيد بناء المعنى المقصود كما عبّر عنه الكاتب بطرق مختلفة في النّص أو في السّياق، ولكنّه أيضاً يحاول أن يعيد بناء المعنى الّذي يناسب اهتماماته وأهدافه أكثر من غيره من المعاني» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 11).

وبذلك يكون منوال (1983) قد استقدم مفهوماً جديداً هو مفهوم «المعالجة الاستراتيجيّة»، وصورة ذلك أنّ المناويل السّابقة لفهم الخطاب، بما فيها منوال داك وكنتش لسنة (1978)، اهتمّت بالخصائص البعديّة لعمليّة القراءة والفهم والتّذكّر.

أمّا المنوال الاستراتيجيّ لداك وكنتش (1983)، فيتميّز بالتّركيز على الخصائص الآنيّة والعمليّات الّتي يُجريها كلّ من المتكلّم والسّامع آن القول (On line). وترى تابييرو أنّ منوال داك وكنتش يندرج في سياق جيل جديد من

المناويل ظهر في الثّمانينيات من القرن العشرين «تحوّل الاهتمام فيه من محصول القراءة، وهو التمثّل الحاصل في الذّاكرة؛ إلى العمليّات الفعليّة الّتي تجري في أثناء القراءة» (Tapiero, 2007: 10). وهي ترى أنّ هدف المناويل، الّتي وقع تطويرها ضمن هذا الجيل من البحوث، يتمثّل في «وصف العمليّات العرفانيّة الّتي تجري آن القول، وفي فهم النّشاطات المعقّدة الّتي يحتاج القارئ إلى أن ينجزها وهو يلج إلى النّصّ. فمن جهة يحتاج القارئ إلى القيام باستدلالات لكي يفهم النّصّ. وقد ركّزت معظم البحوث في هذا الموضوع على تحديد الاستدلالات الّتي يقوم بها القارئ، وتلك الّتي لا يقوم بها. ومن جهة أخرى إنّ القارئ يمتلك عدداً محدوداً من الموارد الانتباهيّة، أو من موارد الذّاكرة العاملة المتاحة للقيام بتلك الاستدلالات» (Tapiero, 2007: 10).

إنّ منوال داك وكنتش يتميّز، ضمن المناويل العرفانيّة نفسها، بأنّه لا ينظر إلى عمليّة الفهم (كما رأينا ذلك في النّظريات السّابقة الّتي تعتمد مفاهيم الإطار والمدوّنة وغيرها) على أنها نوع من التّنشيط الآليّ للمعرفة المسبقة المناسبة الّتي يمتلكها السّامع في بناء تمثّل ذهنيّ للخطاب فحسب؛ «فكلّ من المعرفة المناسبة وغير المناسبة لا بدّ من أن يقع تنشيطها بداية بطريقة آليّة منذ أن يلج القارئ إلى النّصّ (...) بهدف الوصول تدريجيّاً إلى التّأويل الصّحيح عن طريق قواعد مرنة، ولكنّها خاضعة للسّياق. وتتمثّل واحدة من الحجج القويّة والجديدة المعتمدة في هذا الجيل من المناويل في أنّ المعنى الصّحيح للنّصّ لم يعد في رأس القارئ/ السّامع؛ بل هو ينبثق من السّياق الموضعيّ على نحو تصاعديّ» (Tapiero, 2007: 10). وبذلك يستعيد النصّ دوره في منوال داك وكنتش باعتباره متضمّناً التّعليماتِ المتعلّقةَ باستراتيجيّات القراءة والفهم.

3-2-2- مكونات المنوال:

ويقوم المنوال، الذي يقترحه داك وكنتش، على مجموعة من الاستراتيجيّات يمكن تلخيصها كما يأتي:

3-2-2-1- الاستراتيجيّات القضويّة:

وتتمثّل في البناء الاستراتيجيّ للقضايا. وهو ما يقتضي فكّ شفرة البنية السّطحيّة الصوتيّة والخطّيّة، وتحديد الصّواتم وبناء الصّرافم (Morphrmes). وتشتمل هذه الاستراتيجيا على تعرّف الكلمات. وتخضع عمليّة التّعرّف استراتيجيّاً للتّأويل الدّلاليّ الكامن الّذي يولّد توقّعات عن المعاني الممكنة، وعن السجلّات الممكنة للكلمات تبعاً لذلك، كما تخضع كذلك للبنية التّركيبيّة الشاملة للجملة. فالقضايا تبنى في هذا المنوال على أساس معاني الكلمات الّتي يقع تفعيلها من الذّاكرة الدّلاليّة من ناحية، وعلى الأبنية التّركيبية للجمل من ناحية أخرى. والمنوال يفترض مبدئيّاً وجود علاقة استراتيجيّة بين القضايا والمركّبات الإسنادية واحدة لواحدة؛ أي إنّ كلّ مركّب إسناديّ يعبّر عن قضيّة واحدة (Van Dijk & Kintsch, 1983: 13-14).

3-2-2-2- استراتيجيات الانسجام الموضعي:

بينما تتوقّف أغلب المناويل اللّسانيّة النّفسيّة لفهم اللّغة عند الجملة، يتجاوز منوال داك وكنتش لمعالجة الخطاب ذلكَ إلى مهمّة أخرى، وهي إقامة الرّوابط المعنويّة بين الجمل المتعاقبة في الخطاب. وهذه المهمّة هي ما يُطلق عليه صاحبا المنوال: استراتيجيّات الانسجام الموضعي. فهما يريان أنّ «المهمّة الأساسيّة للفهم في هذا المستوى تتمثّل في إنشاء الانسجام الموضعيّ. والشّرط الأساسيّ المجرّد للانسجام الموضعيّ يتمثّل في أن تحيل القضايا المركّبة، الّتي تعبّر عنها المركّبات الإسناديّة أو الجمل المتتالية، على وقائع من عالم ممكن ما، وأن تكون القضايا مترابطة شرطيّاً، أو من خلال التضمّن. وبذلك إن استراتيجيّة إنشاء الانسجام الموضعيّ في منوال عرفانيّ تتطلّب أن يبحث مستعملو اللّغة، بأكبر قدر من الفعاليّة، عن الصلات الممكنة بين الوقائع المشار إليها في القضايا. وعادة ما تختصّ الوقائع المترابطة على هذا النّحو بمعاداتٍ مشتركة، وعلى وجه التّحديد أشياء أو أشخاص. وتتمثّل إحدى الاستراتيجيات الممكنة بذلك في البحث ضمن

قضيّة ما عن الحدود (Arguments)[1] الّتي تشترك في الإحالة مع حدّ من حدود القضيّة السّابقة» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 14-15).

ويعمد داك وكنتش، في منوال (1983)، إلى مراجعة استراتيجيا اعتمداها في منوال (1978) هي استراتيجيا الاشتراك في الحدّ (Argument overlap) (van Dijk, 1978: 367)؛ ذلك أنّ الهدف منها كان يتمثّل في إدراك هذه الاستراتيجيا المتمثّلة في الانسجام الموضعي. وهما يعترفان، في منوال (1983)، بأنّ ذلك كان يمثّل بعداً وحيداً ممكناً من أبعاد استراتيجيا الانسجام الموضعيّ المركبّة، الّتي تتطلّب أن تكون القضايا مترابطة في كليّتها لا من خلال الاشتراك في الحدود فحسب. فترتيب الجمل والرّوابط الصّريحة والمعرفة القادمة من الذّاكرة بعيدة المدى توفّر وسائل للبتّ في هذا التّرابط الكلّي بين القضايا بقطع النّظر عن الاشتراك في الحدود الّذي يمثّل حالة خاصّة من حالات الانسجام الموضعي.

وقد افترض المؤلفان، في منوال (1978)، أن إنشاء الانسجام الموضعيّ يكون بعد المعالجة الكاملة للمركّبات الإسناديّة أو الجمل. أما هذا

---

(1) ورد في تعريف الحدّ في المنطق (Argument) في معجم تحليل الخطاب أنّه «وظيفة كلّ محلّ من المحلّات الشّاغرة أو المتغيّرات (ترسم س. ش. ص...) المرتبطة بهذه الوظيفة. وفي نحو اللّغة الطّبيعيّة تطابق الوظيفة الفعل (المحمول)؛ وهكذا فالفعل "أعطى" يطابق محمولاً ذا ثلاثة محلات (س. يعطي ش. إلى ص.)، ويتماشى عدد المحلّات مع متعلّقات الفعل، وعندما نعوّض كلاً من المتغيّرات بعدد من أسماء الأشياء الّتي أحسن اختيارها (بحسب ما يفرضه الفعل من علاقات الانتقاء) نحصل على جملة تعبّر عن قضيّة (صادقة أو كاذبة): "أعطى زيد عمراً تفاحة"» (شارودو ومنغنو، 2008: 66). وقد اعتمدنا ترجمة المصطلح بالحدّ بدل ترجمته بالحجّة، كما فعل المهيري وصمّود، لأنّ ترجمتهما، على أهمّيّة الجهد الذي بذلاه فيها، يمكن أن تؤدّي في هذا الموضع إلى نوع من الالتباس بين المفهومين المنطقي والبلاغي للمصطلح. فالفاعل والمفعول الأول والمفعول الثاني على هذا في الجملة السابقة تعدّ حدوداً للقضيّة: أعطى (عمر، زيد، تفاحة) =م (س، ش، ص)؛ م=محمول، س=عمر، ش=زيد، ص=تفاحة.

المنوال الاستراتيجيّ فهما يفترضان فيه أنّ مستعملي اللّغة ينشئون الانسجام منذ أن يتيسّر لهم ذلك، دون أن ينتظروا بقيّة المركّبات الإسناديّة أو بقيّة الجمل (Van Dijk & Kintsch, 1983: 15).

والفرضيّة الّتي ينطلق منها المؤلّفان تتمثّل في أنّ المتقبّل يعمد، بدلاً من معالجة أزواج من الجمل، إلى الرّبط بين أجزاء من القضيّة الجديدة بالقضايا الّتي تشكّلت لديه سابقاً. ولهذا الغرض يعتمد المؤلّفان ما يسمانه بمحور الجملة (Sentence topic) باعتباره وظيفة من وظائف الجملة يهدف إلى إنشاء الانسجام الجزئي مع التمثّل السّياقي/ النّصي للأجزاء السّابقة من السّياق/ النّص؛ إذ يستعيد المحور عنصراً من التمثّل السّابق، ويتّخذه نقطة انطلاق لبناء خطاطة قضويّة جديدة، فهو يربط مثلاً أفراد قضيّة ما بأفراد قضيّة سابقة.

وعندما تفشل هذه الاستراتيجيّة المبدئيّة المتمثّلة في المطابقة بين محور الجملة (الّذي يكون عادة الاسم الأول من الجملة) وعنصر من عناصر القضيّة السّابقة، يواصل المتقبّل القراءة أو الاستماع بحثاً عن معلومات إضافيّة. فالتّأويل المناسب للجملة الثّانية من متتالية من الجمل مثلاً يعتمد على الخطاطات المعرفيّة الّتي يفعّلها تأويل الجملة الأولى. وبذلك تكون للجملة الأولى وضعيّة محوريّة أو كليّة؛ إذ يقع التّعامل معها على أنّها موضوع محتمل لما سيأتي من جمل. وهنا يكون الإجراء صاعداً (bottom-up)؛ إذ يقع دمج عناصر الجملة الأولى ضمن خطاطة أو إطار أو مدوّنة أو قضيّة كبرى ما. ويكون الإجراء نازلاً كذلك (top-down)؛ لأنّه يوفّر مقولات أو توقّعات لمعلومات الجملة الموالية (Van Dijk & Kintsch, 1983: 156).

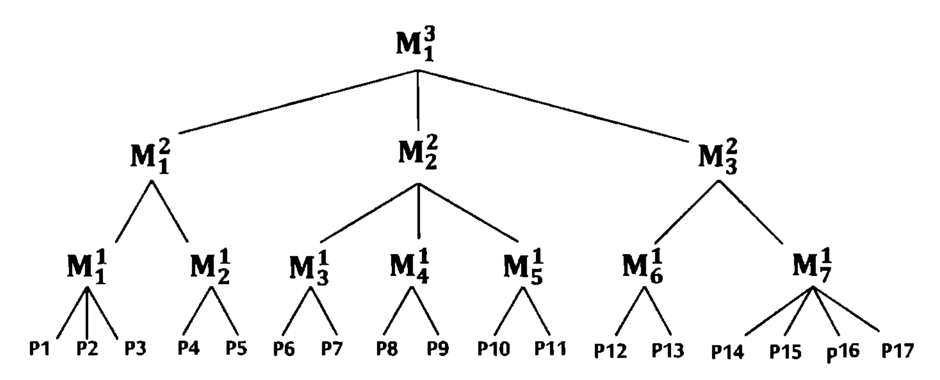
3-2-2-3- الاستراتيجيات الكبرى:

يتمثّل مكوّن مركزيّ من مكوّنات المنوال، بحسب داك وكنتش، في «مجموعة من الاستراتيجيّات الكبرى. وبواسطة هذه الاستراتيجيّات نستدلّ على قضايا كبرى من متتالية القضايا المعبّر عنها موضعيّاً في النّصّ. والقضايا

الكبرى تترابط بدورها على نحو استراتيجيّ ضمن متتاليات. وبالإضافة إلى ذلك، إنّ إعادة تطبيق استراتيجيّات الاستدلال المناسبة تؤدّي إلى مستويات متعدّدة من القضايا الكبرى تُكوّن مجتمعة البنية الكبرى للنّصّ. هذه البنية الكبرى هي التّعبير النّظريّ عمّا نطلق عليه عادة: موضوع النّصّ، أو محور النّصّ» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 15).

ونلمح هنا تطويراً لمفهوم البنية الكبرى، الّذي كان حاضراً لدى داك في بحوثه السّابقة، ليتحوّل إلى استراتيجيا كبرى. والبنية الكبرى يقع اشتقاقها بالاعتماد على قواعد كبرى، فهي قواعد تمكّن من اشتقاق قضيّة كبرى واحدة، بالانطلاق من مجموعة متتالية من القضايا، ثمّ يقع اشتقاق قضيّة كبرى من مجموعة القضايا الكبرى، وهكذا إلى أن نحصل على ما يعرف بموضوع النّص أو القضيّة الكبرى الشاملة في النّصّ. فالقواعد الكبرى بناء على ذلك تكراريّة؛ «فإذا انطلقنا من متتالية من القضايا الكبرى، فإنّه يمكن تطبيقها [القواعد] إلى الحدّ الّذي نشتقّ به مستوى أعلى نهائيّاً للبنية الكبرى. ويتبع ذلك أنّ البنية الكبرى المتحصّل عليها من خطاب ما هي بنية تراتبيّة تتكوّن من مستويات متعدّدة» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 190).

ويقدّم داك وكنتش التّمثيل الآتي الّذي يجسّم البنية الشكليّة لما يطلقان عليه «الأساس النّصيّ» (Textual base)، وهي تتكوّن من قضايا يرمز إليها بالحرف (P)، وأبنية كبرى يرمز إليها بالحرف (M). والأساس النّصيّ هو عبارة عن التمثّل الدّلاليّ لبنية القضايا في النّصّ في مستوييها الموضعيّ والكليّ، وهو ما نعود إليه لاحقاً بشيء من التفصيل.



تمثيل البنية الشكليّة للأساس النّصيّ لدى داك وكنتش
(Van Dijk & Kintsch, 1983: 191)

وتتمثّل القواعد الكبرى، الّتي تمكّن من اشتقاق الأبنية الكبرى، في القواعد الآتية: (Van Dijk & Kintsch, 1983: 190)

1- **الحذف** (DELETION): إذا انطلقنا من متتالية من القضايا يمكننا أن نحذف أي قضيّة لا تمثّل شرطاً لتأويل قضيّة أخرى في المتتالية.

2- **التعميم** (GENERALIZATION): إذا انطلقنا من متتالية من القضايا يمكن استبدال المتتالية بقضيّة تستلزمها كل قضيّة من قضايا المتتالية.

3- **البناء** (CONSTRUCTION): إذا انطلقنا من متتالية من القضايا، فإنّه يمكن تعويضها بقضيّة تستلزمها مجموعة قضايا المتتالية مجتمعة.

أورد داك وكنتش هذه القواعد بإيجاز في كتابهما هذا، لكنّها حظيت في كتاباتهما السّابقة، ولا سيّما في كتابات داك، بقدر كبير من التّحليل في كلّ المواضع الّتي تناول فيها مفهوم الأبنية الكبرى. وهو مفهوم يرجع إلى كتابه الأول الموسوم بـ (**بعض مظاهر نحو النّصّ**) (1972)؛ حيث ظهر مفهوم البنية الكبرى مرادفاً لمفهوم البنية العميقة التّوليديّ (van Dijk, 1972: 130-162)، بعد أن قام داك بنقله من مجال لسانيّات الجملة إلى مجال لسانيّات النّصّ، وقد جعل داك مفهوم البنية الكبرى مقابلاً لمفهوم البنية السّطحيّة للنّصّ، ويقصد بها العلاقات بين الجمل المتعاقبة في النّص (van Dijk, 1972: 34-129).

ولا غرابة في أن تظهر في ذلك الكتاب قواعدُ شبيهة بقواعد التحويل في النّحو التوليديّ (van Dijk, 1972: 31)، فقد كان داك يسعى، في تلك المرحلة، إلى تأسيس نوع من النّحو التّوليديّ للنّصوص بالانطلاق من مقاربة توليديّة تحويليّة للنّصّ. ويقوم هذا النّحو على مجموعة من القواعد تمكّن من اشتقاق البنية العميقة/ الكبرى للنصّ من أبنيته السّطحيّة/ الموضعيّة.

وقد تناول داك هذه القواعد، الّتي كان يسمّيها عمليّات (Operations)، في القسم الثّاني من كتابه الّذي حاول فيه أن يؤسّس لنحو خاصّ بالنّصوص الأدبيّة. وهو يميّز فيه بين عمليّات سطحيّة صوتميّة وتركيبيّة، وعمليّات كبرى دلاليّة تتمثّل في التّحويل بالحذف، والتّحويل بالجمع، والتّحويل بالاستبدال. لكنّه ربط هذه العمليّات بالبنية السّرديّة للنّصوص، ووسمها بالتّحويلات السرديّة والعمليّات الأدبيّة (van Dijk, 1972: 297-304)، وهي صنف من الأبنية الكليّة سيستقلّ في كتاباته اللّاحقة عن الأبنية الدّلاليّة، وسيطلق عليه مصطلح «الأبنية العليا». ويعترف داك في كتاباته اللّاحقة بأنّه قام في هذه المرحلة المبكّرة بالخلط بين صنفي الأبنية الكليّة هذين: الأبنية الكبرى والأبنية العليا (van Dijk, 1980-b: 6)، وهما صنفان من الأبنية الّتي يسمها داك بالأبنية الكلية (Global structures)؛ أحدهما: يختصّ بالبعد الدّلاليّ في الخطاب هو الأبنية الكبرى (Macrostructures)، وثانيهما: يختصّ بالبعد التّركيبيّ أو الخطاطيّ (Schematic) أو بنمط الخطاب ويسمه داك بالأبنية العليا (Superstructures). ونعود إلى التّمييز بين نوعي الأبنية هذين عند الكلام عن الاستراتيجيات العليا.

ثمّ تطوّرت مقاربة داك بعد ذلك في اتّجاه تبنّي مقولات الدّلالة الصّوريّة في كتابه (**النصّ والسّياق**) (1977)، مع إضافة مكوّن تداوليّ للمنوال. فأصبح المنوال يشتمل على صنفين من الأبنية الكبرى: أبنية كبرى دلاليّة (van Dijk, 1977: 130-165)، وأبنية كبرى تداوليّة (van Dijk, 1977: 232-247). وفي مقابل البنية الكبرى الدّلاليّة، الّتي يقع اشتقاقها من متتالية من

القضايا، فإنّ البنية الكبرى التّداوليّة هي عمل خطاب كليّ يقع اشتقاقه من متتالية من أعمال الخطاب «فعمل الخطاب الكليّ يقع إنجازه من خلال التّلفّظ بخطاب كامل، ويقع تنفيذه من خلال متتالية من أعمال الخطاب المختلفة» (van Dijk, 1977: 215). وقد توسّع داك، بعد ذلك، في مفهوم الأبنية الكبرى، وخصّه بكتاب مستقلّ (1980) بسط فيه نظريّته حول الأبنية الكبرى بسطاً شاملاً. وقد عرّف فيه القواعد الكبرى بأنّها قواعد اختزال تمكّن من الرّبط بين المستويين الموضعيّ والكليّ في الخطاب (van Dijk, 1980: 14). ويصفها في موضع آخر بأنّها قواعد اشتقاق أو استدلال تربط قضايا النّص بالقضايا الكبرى المستعملة لتعيين موضوع النّص أو موضوع المتتالية. فهي تمكّن من اشتقاق الأبنية الكبرى من الأبنية الموضعيّة. وخلال هذا النّوع من الاشتقاق قد تضيع بعض المعلومات الدّلاليّة. وهنا تكون للقواعد خاصّيّة الاختزال. وتمكّن القواعد الكبرى كذلك من الجمع بين بعض العناصر ضمن وحدات معلومات جديدة أكثر تركيباً. وهنا تكتسب القواعد خاصّية بنائيّة.

وقد تجمع القواعد متتالية من القضايا في قضيّة كبرى واحدة، وهو ما يبيّن الطّبيعة التّنظيميّة لهذه القواعد (van Dijk, 1980-b: 46)؛ فقاعدة الحذف هي أبسط هذه القواعد وأكثرها عموماً. فهي تحذف كلّ قضايا الأساس النّصّيّ غير المفيدة في تأويل قضايا الخطاب الأخرى، والّتي لا تشير إلى وقائع يفترض أن تمثّل خصائص طبيعيّة لوقائع كليّة تتأسّس عليها القضايا الكبرى في الخطاب (van Dijk, 1980-b: 46-47). ويرى داك أنّ هذه القاعدة سلبيّة نوعاً ما؛ لأنّها لا تعيّن المعلومة الحاصلة من عمليّة الاستدلال، ولكنّها تعيّن المعلومة الّتي تضيع خلال العمليّة.

وهذه القاعدة يمكن النّظر إليها على أنّها قاعدة انتخاب تمكّن من انتخاب كلّ قضايا الأساس النّصّيّ الّتي تمثّل شرطاً أو مقتضيات لتأويل القضايا الأخرى.

ويميّز داك، ضمن قاعدة الحذف، بين نوعين من الحذف: حذف ضعيف و حذف قويّ؛ بحسب المستوى الّذي يجري فيه الحذف من التمثّل النّصّيّ. فإذا كانت القضيّة لا تمثّل مقتضى من مقتضيات تأويل قضيّة أخرى في المستوى الموضعيّ، يكون الحذف ضعيفاً. وإذا كانت القضيّة لا تمثّل مقتضى تأويل لقضيّة من مستوى أعلى، يكون الحذف قويّاً. وعموماً القاعدتان تؤولان في النّهاية إلى قاعدة واحدة هي قاعدة الحذف (van Dijk, 1980-b: 47).

وبذلك تكون القاعدة الثّانية (أو الثّالثة إذا ميزنا بين قاعدتي الحذف القويّ والحذف الضّعيف) هي قاعدة التّعميم. وفي هذه الحالة لا نعمد، بكلّ بساطة، إلى التّخلي عن قضايا غير مفيدة. ولكنّنا نقوم بتجريد التّفاصيل الدّلاليّة في الجمل المتعاقبة من خلال بناء قضيّة أكثر عموماً من النّاحية التّصوّريّة. فيقع تجميع الشّخوص المتدخّلين ومحمولات القضايا المتتالية ضمن صنف واحد يمثّل القاسم المشترك بينها، ويدلّ على النّوع الكلّيّ (superset) الّذي تنضوي تحته الخاصّيّة أو العلاقة المشار إليها. والقضيّة الكبرى الحاصلة من ذلك تدلّ على واقعة أو وضعيّة يقع فيها تجاهل الاختلافات بين المتدخّلين وخصائصهم.

ولكي يتجنّب التّعميم المبالغ فيه، الّذي قد يؤدّي إلى قضايا عامّة جدّاً لا تمثّل المعنى الخاصّ بالمتتالية، افترض داك أن يكون التّعميم في حدّه الأدنى بالاعتماد على الصّنف الّذي يشمل تلك المجموعة الصّغيرة من المحمولات أو الأفراد مباشرة. ويلاحظ داك أنّ كلّاً من قاعدتي الحذف والتّعميم تقومان على التّخلّص من المعلومات في القضيّة الكبرى الحاصلة، والفرق بينهما أنّنا في حالة الحذف نتخلّص من قضايا بأكملها، بينما نتخلّص في حالة التّعميم من مكوّنات معنويّة في المحمولات بفعل التّجريد (van Dijk, 1980-b: 47-48).

أمّا القاعدة الرّابعة، وهي قاعدة البناء، فتقوم على وصل متتالية من القضايا من خلال استبدالها بقضيّة تدلّ على الواقعة الكلّيّة، الّتي تكون

القضايا الصّغرى عبارة عن مكوّنات أو قيود أو تبعات لها. وفي هذه الحالة تحدّد متتالية القضايا الموصولة القضيّة الكبرى. وتعبّر القضيّة الكبرى في هذه الحالة عن متتالية نمطيّة إلى حدّ ما من الأحداث، أو مشهد يمكن أن نعرف، على نحو متواضع عليه، الخصائص والوقائع المرتبطة به. فترابط القضايا في هذا المشهد قريب من تنظيم المعرفة ضمن الأطر والمدوّنات.

وعموماً، إن الخصّيصة المميّزة لهذه القاعدة تتمثّل في بناء قضيّة جديدة تشتمل على محمول جديد للدّلالة على حدث مركّب قامت القضايا المتابعة في النّص بوصفه. وفي هذه الحالة تكون القضايا الموضعيّة مفيدة في تأويل قضايا موضعيّة أخرى في النّص. مثال ذلك أن نبني القضيّة التالية «ركبت الطائرة إلى جربة» على أنّها قضيّة كبرى تمثّل على نحو كليّ عملاً مركّباً يتضمّن مجموعة كبيرة من التّفاصيل من قبيل اقتناء التّذكرة، والذّهاب إلى المطار، والانتظار. فالواقعة المتمثّلة في اقتناء التّذكرة مفيدة في فهم الواقعة المتمثّلة في تقديم التّذكرة إلى العون المسؤول عن قبول التذاكر في المطار الواردة لاحقاً في متتالية نصيّة تتناول موضوع السّفر إلى جربة. وبناء على ذلك، لا تُعنى هذه القاعدة بالوقائع غير المعلومة على نحو متواضع عليه، كأن يلتقي المسافر بصديق قديم في المطار. وفي هذه الحالة إنّ القضيّة المعبّرة عن هذه الواقعة هي إمّا قضيّة كبرى نظراً إلى أنّه لا يمكن اختزالها بوساطة قاعدة البناء أو غيرها من القواعد الكبرى، وإما أنّ ما تعبّر عنه هو تفاصيل يمكن الاستغناء عنها بتطبيق قاعدتي الحذف والتعميم (van Dijk, 1980-b: 48).

ويرى داك أنّ هذه القواعد هي قواعد استدلال مطلقة تندرج ضمن علم الدّلالة اللّسانيّ يقع تطبيقها إذا توفّرت شروط ذلك التّطبيق، وليس هذا هو الوضع بالنّسبة إلى منوال عرفانيّ تجريبيّ ملائم (van Dijk, 1980-b: 47). ويبدو أنّ الطّبيعة الصّوريّة لهذه القواعد في إطار علم الدّلالة الصّوريّ تجعلها بعيدة عن العمليّات الفعليّة الّتي يجريها مستعملو اللّغة في معالجة الخطاب.

وهذه العمليّات هي ما يمكن أن يمثّل الموضوع الفعليّ لنظريّة عرفانيّة في معالجة الخطاب. وقد أدّى ذلك بداك وكنتش إلى استبدال مفهوم القواعد الكبرى بمفهوم جديد ملائم لمنوالهما الاستراتيجي هو مفهوم «الاستراتيجيات الكبرى» (Macrostrategies).

وفي مقابل القواعد الكبرى المجرّدة، الّتي حدّدها داك في أعماله السّابقة، تمتاز الاستراتيجيّات الكبرى بمرونتها، وطابعها الاستكشافيّ. ذلك أنّ «مستعمل اللّغة لا يحتاج إلى أن ينتظر نهاية الفقرة أو الفصل أو الخطاب بأكمله، حتى يكون قادراً على الاستدلال على الموضوع الّذي يتناوله النّصّ أو جزء منه (...) وبعبارة أخرى من المعقول أن نسلّم أنّ مستعمل اللّغة بوسعه، بالاعتماد على الحدّ الأدنى من المعلومات النّصيّة المستخلصة من القضايا الأولى، أن يقوم بتخمينات حول موضوع النّص. وهذه التّخمينات تؤيّدها أنواع مختلفة من المعلومات من قبيل العناوين والكلمات المحوريّة والجمل المحوريّة في بداية الكلام والمعرفة بالأحداث والأعمال المتوقّعة والمعلومات المستخلصة من المقام» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 15-16). وتبعاً لذلك، تعمل الاستراتيجيّات الكبرى في مستوى المعلومات الدّلاليّة الجزئيّة خلافاً للقواعد الكبرى الّتي تعمل في متتالية مكتملة من القضايا. فجملة واحدة أو بضع جمل كافية لكي يبدأ السّامع في توقّع البنية الكبرى للخطاب ((Van Dijk & Kintsch, 1983: 89-90).

وعلى الرغم من أنّ بعض الخصائص العرفانيّة للأبنية الكبرى وقع بناؤها في المنوال الإجرائيّ لسنة (1978)، الّذي تضمّن بعض الأفكار عن تنظيم الخطاب في الذّاكرة الحدثيّة، وعن الخصائص الأساسيّة لعمليّات التّذكر والاسترجاع والتّلخيص، فإنّه كان يشكو من نقص في مستوى المقاربة الاستراتيجيّة، الّتي تمكّن من تحديد العمليّات الفعليّة المتوخّاة في استنتاج الأبنية الكبرى على نحو دقيق، كما يقرّ بذلك داك وكنتش. يضاف إلى ذلك أنّ الإشارات النّصيّة والسّياقيّة المتعدّدة، الّتي يستعملها من يتصدّى لفهم

الخطاب في تطبيق تلك الاستراتيجيّات، لم تُدرس على نحو نسقيّ (Van Dijk & Kintsch, 1983: 192.

3-2-2-4- الاستراتيجيّات الخطاطيّة (Schematic Strategies):

تظهر في عدّة أنواع من الخطابات، بحسب داك وكنتش، بنية خطاطيّة متواضع عليها متغيّرة على صعيد ثقافيّ. وهي عبارة عن شكل كليّ يُنظّم القضايا الكبرى (المحتوى الكلّيّ للنّصّ). من ذلك أنّنا نسند إلى القصص عادة خطاطة سرديّة تتكوّن من بنية تراتبيّة لمقولات متواضع عليها من قبيل التّهيئة والعقدة والحلّ. كذلك تمتلك الخطابات الحجاجيّة والتّقارير حول البحوث النّفسية خطاطاتها الخاصة بها. ويطلق المؤلفان على هذه الخطاطات مصطلح البنية العليا للنّصّ. فالبنية العليا توفّر النّظم الشامل للمعنى الكلّيّ؛ أي إنّها تُنظّم البنية الكبرى للنّصّ (Van Dijk & Kintsch, 1983: 16). فكلّ من البنية العليا والبنية الكبرى تمثّلان نوعين من الأبنية الكلّيّة للخطاب، والفرق بينهما أنّ البنية الكبرى بنية دلاليّة تتعلق بمحتوى النّصّ، أمّا البنية العليا فهي بنية نظميّة أو تركيبيّة تتعلّق بشكل النّصّ. ومثلما هو الأمر بالنّسبة إلى البنية الكبرى، فإنّ مفهوم البنية العليا ليس جديداً في هذا المنوال؛ بل هو مفهوم قديم وردت إشارة يتيمة إليه في كتاب (**النّصّ والسّياق**) (1977) تناول فيها داك الخصائص البنيويّة العليا أو الخطاطيّة لأنماط الخطاب المختلفة من قبيل السّرد والحجاج وغيرهما (van Dijk, 1977: 140). ثمّ عاد إليه في كتاب (**الأبنية الكبرى**) (1980)، فخصّص فيه فصلاً للمقارنة بين الأبنية الكبرى والأبنية العليا (van Dijk, 1980-b: 107-132). وقد أشار في هذا الكتاب إلى أنّ الفرق الأساسيّ بين نوعي الأبنية الكلّيّة لا يكمن فحسب في أنّ مفهوم البنية الكبرى دلاليّ، وأنّ مفهوم البنية العليا خطاطيّ أو بنيويّ، ولكن أيضاً في أنّ الأبنية الكبرى تمثّل خصّيصة ضروريّة من خصائص معالجة المعلومة المركّبة مهما كان نوعها، بينما يتميز مفهوم البنية العليا بطابع متواضع عليه (van Dijk, 1980-b: 12). وقد عرّف الأبنية العليا في هذا الكتاب بأنّها «شكل

كليّ لمحتوى الأبنية الكبرى» (van Dijk, 1980-b: V)، وعرّفها في موضع آخر بأنّها «شكل خطاطيّ ينظّم المعنى الكليّ للنّصّ» (van Dijk, 1980-b: 108-109).

ويفترض داك أن البنية العليا تتكوّن من مقولات وظيفيّة. فالفرق بين البنية الكبرى والبنية العليا شبيه عنده بالفرق بين المعاني والوظائف التّركيبيّة في الجمل (الفاعل، المفعول...) (van Dijk, 1980-b: 109)؛ فالبنية العليا خطاطة متواضع عليها موجودة في ذهن كلّ واحد منّا، وهي تتضمّن مقولات وظيفيّة تسند إلى القضايا الكبرى في النّصّ، وتتضمّن قواعد لتنظيم تلك الوظائف والرّبط بينها. وهذه المقولات والوظائف لا بدّ من أن تكون مقبولة ثقافيّاً واجتماعيّاً؛ إذ يقع تعلّمها واستعمالها من قبل أغلب مستعملي اللّغة من الكهول ضمن مجموعة لغويّة معيّنة. ويضرب داك السّرد مثالاً للبنية العليا الخطاطيّة المتواضع عليها؛ فالبنية السرديّة هي خطاطة كليّة يقع التّعبير عنها من خلال القصص غالباً، وأحياناً من خلال أنماط نصيّة أخرى مثل: الملحمة والحكاية المثليّة والأسطورة والمقامة وغيرها من الأجناس السّرديّة. فالخطاطة السّرديّة أو البنية العليا السرديّة ليست مطابقة للقصّة؛ ذلك أنّ القصّة خطاب يعبّر عن بنية كبرى تنظّمها خطاطة سرديّة. والخطاطة السّرديّة ليست المحتوى الكلّيّ للقصّة؛ بل هي البنية المقوليّة الّتي تنظّم هذا المحتوى الكلّيّ. فمقولة الحبكة في القصّة تمثّل وظيفة تنهض بها قضيّة كبرى من قضايا القصّة.

ولو نظرنا في بنية عليا أخرى متواضع عليها، من قبيل الحجاج مثلاً، لوجدنا أنّ مقولات من قبيل المقدّمات والنّتيجة يمكن أن يقع ملؤها بمعانٍ مختلفة. ويستنتج داك من ذلك أنّ هذه الأشكال أو الخطاطات تضع قيوداً على المحتوى المعنويّ؛ فلا يمكن لأيّ نتيجة أن تتبع أيّ مقدّمة، فلا بدّ للقضايا المكوّنة للنّتيجة من أن تستلزمها متتالية أخرى من القضايا (van Dijk, 1980-b: 109).

وتتمثّل الإضافة الّتي حملها المنوال الاستراتيجي في ما قرّره داك وكنتش من أنّ مستعملي اللّغة يتحكّمون في الأبنية العليا على نحو استراتيجيّ؛ فهم يعمدون إلى تفعيل بنية عليا مناسبة من الذّاكرة الدّلاليّة منذ أن يوفّر لهم المقام أو نمط النّص ملمحاً أوّليّاً لها. ومنذ ذلك الحين يقع استعمال الخطاطة على أنّها أداة معالجة قويّة نزولاً (top-down) لإسناد مقولات البنية العليا المناسبة (الوظائف الكلّيّة) إلى القضايا الكبرى أو المتتاليات من القضايا الكبرى (Van Dijk & Kintsch, 1983: 16).

ونشير هنا إلى أنّ الباحثين في مجال تحليل الخطاب متّفقون في الحدّ الأدنى على خمسة أنماط من الأبنية العليا هي: النّمط السرديّ، والنّمط الوصفيّ، والنّمط الحجاجيّ، والنّمط الحواريّ، والنّمط التّبييني (Adam, 1992, 1999).

5-2-2-3- استراتيجيّات الإنتاج:

على الرغم من أنّ الاهتمام في منوال داك وكنتش الاستراتيجيّ كان منصبّاً على فهم الخطاب، فقد أدمجا فيه مكوناً يهتمّ باستراتيجيّات إنتاج الخطاب؛ لأنّهما يريان أنّ «منوالاً شاملاً لمعالجة الخطاب لا بدّ من أن يتضمّن مكوّناً خاصّاً بالإنتاج؛ ففي نظريّة مجرّدة للخطاب لا يهمّ إن كان تحديد الأبنية يتمّ من خلال التّحليل، أو من خلال التّأليف؛ لأنّ القواعد يمكن صوغها بطريقتين على أنّها روابط للتّناسب[1] (mappings) بين التمثّلات الدّلاليّة وعبارات البنية السطحيّة وترتيبها» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 16).

ويرى داك وكنتش أنّ للمتكلّم ثلاث مهامّ أساسيّة: تتمثّل الأولى في إنشاء البنية الكبرى على نحو يجعلها بمنزلة الخطّة الدّلاليّة للخطاب، وتتمثّل الثّانية في تنفيذ الأساس النّصيّ استراتيجيّاً على المستوى الموضعيّ والخطّيّ بالاعتماد على الخطّة الكلّيّة، فيقوم المتكلّم بالاختيار بين المعلومات

(1) اعتمدنا هنا ترجمة عبد الرّزّاق بنّور للمصطلح (جاكندوف، 2010: 55).

الصّريحة والضمنيّة، وينشئ الانسجام الموضعيّ بشكل مناسب. وتتمثّل المهمّة الأخيرة في صياغة الأبنية السّطحيّة بالاعتماد على المعطيات المتنوّعة الدّلاليّة والتّداوليّة والمقاميّة المتحكّمة في المدخلات (Input). وبالتّوافق مع طبيعة استراتيجيّات الفهم، يفترض داك وكنتش أنّ تكوين القضايا الموضعيّة وصياغة البنية السّطحيّة الموضعيّة لا يمثّلان مرحلة تعقب تكوين أبنية كبرى دلاليّة أو قضايا موضعيّة. فالمتكلّمون يبدؤون تقريباً بصياغة الجمل قبل أن يكتمل تكوين التّمثّل الدّلاليّ للجملة، والأمر نفسه يحدث كذلك في المستويات الكلّيّة، ولذا إنّ الأبنية الكبرى الجزئيّة أو السّابقة، الّتي وقع تكوينها، لا بدّ من أن تتغيّر بفعل القيود الّتي تفرضها المعلومة الموضعيّة (Van Dijk & Kintsch, 1983: 16).

3-2-2-6- استراتيجيّات أخرى:

ليست استراتيجيّات فهم الخطاب هي الاستراتيجيّات الوحيدة التي يشتمل عليها منوال داك وكنتش، ففي كلّ من الإنتاج والفهم يوجد عدد من الاستراتيجيّات الأخرى الثانويّة يذكر منها المؤلّفان:

3-2-2-6-1- الاستراتيجيّات الأسلوبيّة:

وهي تمكّن مستعملي اللّغة من القيام باختيارات استراتيجيّة بين البدائل المتاحة للتّعبير عن المعنى نفسه، أو الإحالة على المعاد ذاته ضمن النّطاق الّذي يسيطر عليه نمط النّص والمعلومات السّياقيّة. فمستعمل اللّغة يضطلع أيضاً بمهمّة إنشاء شكل من الانسجام الأسلوبيّ، من خلال اختيار الكلمات الّتي تنتمي إلى السّجلّ نفسه والمؤشّرات على الشّخصيّة نفسها، أو الوضعيّة الاجتماعيّة ذاتها، أو تأويل تلك الكلمات والمؤشّرات (Van Dijk & Kintsch, 1983: 17).

3-2-2-6-2- الاستراتيجيّات البلاغيّة:

هي الّتي تمكّننا من فهم الوجوه البلاغيّة في الخطاب وإنتاجها. وتستعمل

لتعزيز فعاليّة الخطاب والتّفاعل التّواصليّ. فالأبنية البلاغيّة هي أبنية استراتيجيّة بحكم تعريفها؛ لأنّها تُستعمل لتحقيق أغراض التّفاعل اللّفظيّ على نحو أفضل؛ مثل فهم الخطاب وقبوله ونجاعة أعمال الخطاب. وهي لا تؤدّي، بحسب داك وكنتش، إلى بناء التمثّل الدّلاليّ، ولكنّها تساعد في هذه العمليّة. فوجوه الخطاب تجلب الانتباه إلى التصوّرات الأساسيّة، وتوفّر قرائن إضافيّة على الانسجام الموضعيّ والكليّ، وتقترح تأويلات تداوليّة مقبولة (الوعد في مقابل التهديد مثلاً)، وهي عموماً تشارك في إحكام بناء عناصر التمثّل الدّلاليّ، حيث يكون استرجاعها أيسر (Van Dijk & Kintsch, 1983: 17-18).

وبالتّوازي مع التّفاعل اللّفظيّ المحض، الّذي يحقّقه مستعملو اللّغة عندما يتلفّظون بالخطاب، يقوم هؤلاء بمعالجة استراتيجيّة للمعلومات غير اللّفظيّة، من قبيل: الإيماءات وتعبيرات الوجه وأوضاع البدن. وهذا نادراً ما يؤدّي بشكل مستقلّ إلى تمثّلات دلاليّة في ذاتها (مثل «الوجه الغاضب»، الّذي يُستنتج منه أنّ «المتكلّم غاضب»)، ولكنّه ييسّر عموماً استراتيجيّات فهم الخطاب وإنتاجه. فالإيماءات وتعبيرات الوجه تقترح علينا ما يمكن أن يكون عمل الخطاب المقصود، والاستنتاجات الدّلاليّة الإضافيّة، الّتي يجب أن تُستمدّ من القضايا الموضعيّة، ومعادلات العبارات الإشاريّة، والتّصوّرات الّتي ينبغي أن تستحضر. وفوق ذلك واسمات الأبنية الكبرى الممكنة (Van Dijk & Kintsch, 1983: 18).

وإذا أردنا أن نوجز الاستراتيجيّات السّابقة، قلنا: إنّ المنوال الّذي يقترحه داك وكنتش يقوم على استراتيجيّة شاملة تنقسم إلى سلاسل من الاستراتيجيّات الجزئيّة. وتهدف هذه الاستراتيجيّة الشّاملة إلى بناء أساس نصّيّ (Text base) هو التّمثيل الدّلاليّ لمدخلات الخطاب إلى الذّاكرة الحدثيّة (Episodic memory). «وهذه الاستراتيجيّة الشّاملة المتمثّلة في بناء أساس نصّيّ، تكون موفّقة بالنّسبة إلى مستعمل الخطاب منذ أن يلبّي الأساس النّصيّ مجموعة من

الخصائص الدنيا، من قبيل تلك المتمثّلة في الانسجام الموضعيّ والكليّ وذلك يقتضي وجود استراتيجيّتين فرعيّتين تقومان على إنشاء هذا النّوع من الانسجام الموضعيّ والكليّ والأساس النّصي يتحدّد بالقضايا والعلاقات بينها» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 11). فالاستراتيجيّات المذكورة تهدف، إذاً، إلى بناء تمثّل قضويّ للخطاب هو ما يطلق عليه الأساس النّصيّ الّذي يُشترط فيه أن يكون منسجماً موضعيّاً وكليّاً داخل الذّاكرة الحدثيّة.

ولئن كانت أغلب مناويل فهم الخطاب تفترض أنّ القارئ ينشئ تمثّلاً في الذّاكرة الحدثيّة هو تمثّل مبنيّ على نحو تراتبيّ يتضمّن المعلومات الدّلاليّة والتّركيبيّة والتّداوليّة في النّص، بالإضافة إلى بنية عليا خطاطيّة، فإنّ هذا الافتراض لا يُعدّ كافياً لدى داك وكنتش. ذلك أنّ فهم الخطاب يتطلّب، بالإضافة إلى ما سبق، معرفة من نوع آخر لا يتوفّر النّصّ إلّا على جزء يسير منها هو ذلك المتمثّل في الاستدلالات الضروريّة لإنشاء الانسجام الموضعيّ والكليّ.

ويقوم القارئ، بالتّوازي مع ما سبق، ببناء منوال للوضعيّة المحال عليها في النّص. ومنوال الوضعيّة هذا يسمح، إذاً، بالدّمج بين المعلومات النّصيّة والمعرفة الّتي نمتلكها عن العالم (van Dijk, 1983: 336-337). فالقارئ يقوم، بالتّوازي مع بناء الأساس النّصّيّ أو تمثّل النّصّ، بإنشاء منوال للوضعيّة في الذّاكرة الحدثيّة لا يقتصر على معطيات الخطاب، ولكنّه يتضمّن التّجارب الشّخصيّة أو المعرفة العامّة المكتسبة.

وهذا المنوال يمثّل مرجع الخطاب، الّذي يتأسّس عليه الفهم الماصدقيّ للخطاب (Van Dijk & Kintsch, 1983: 344). فالمنوال المقترح لا يمكّننا من معرفة ما يعنيه النّصّ تصوّريّاً فحسب، ولكن أيضاً ما يتناوله النّصّ إحاليّاً. وداك وكنتش يصرّحان بأنّهما يدمجان في منوالهما العرفانيّ التّمييز الشهير في الفلسفة بين علم الدّلالة (المعنويّ) التّصوّريّ وعلم الدّلالة (الإحاليّ) الماصدقيّ (Van Dijk & Kintsch, 1983: 12). وبهذا الاعتبار يرجع مفهوم

الأساس النّصيّ أو التّمثّل القضويّ إلى دلالة النّص التّصوّريّة. ويرجع منوال الوضعيّة إلى دلالة النّص الإحاليّة. ففي مقابل التمثّل القضويّ يوجد منوال الوضعيّة الّتي يتناولها النّصّ، وهو «تمثّل عرفانيّ للأحداث والأعمال والأشخاص، وعموماً هو تمثّل للوضعيّة الّتي يتحدّث عنها النّص» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 11-12).

ويلحّ داك وكنتش على ضرورة «الفصل بين تمثّل النّصّ ومنوال الوضعيّة؛ لأنّ تمثّل النّص وتمثّل الوضعيّة لا يتطابقان دائماً. فتمثّل النّصّ كثيراً ما يكون له وجوده المتميّز الخاصّ به في الذّاكرة. فكما أنّ المرء بطبعه يتذكّر الوضعيّة الّتي يحيل عليها النّصّ أكثر من النّص ذاته، فإنّه يكون بوسعه غالباً أن يتذكّر النّصّ في حدّ ذاته: تنظيمه وبنيته الكبرى الّتي قد تشترك مع بنية الوضعيّة في بعض السّمات دون أن يكون ذلك ضروريّاً. والعرفانيّون من العلماء يشترطون الوضوح في ما نسنده إلى النّصّ وإلى الأبنية المشتقّة المحدّدة للنصّ مثل الأساس القضويّ للنّصّ، وفي ما نسنده إلى العالم، فلا سبيل إلى الخلط بين الأمرين» (Van Dijk & Kintsch, 1983: 343-344).

ومن خلال هذا العرض لمنوال داك وكنتش، يظهر أنّ عمليّة فهم الخطاب تشمل ثلاثة أصناف من التمثّلات ينشئها مستعمل اللّغة في الذّاكرة (van Dijk,1983: 342-343; Sanders & Spooren, 2001: 3; Tapiero, 2007: 33):

- تمثّل للبنية السطحيّة أو للسّنن السّطحيّ، وهو تمثّل للموادّ اللّغويّة في الجمل ذاتها نعايشه لمدّة قصيرة.
- وتمثّل للمحتوى الدّلاليّ للنصّ هو الّذي يطلق عليه داك وكنتش الأساس النّصيّ، ويشتمل على القضايا المعبّر عنها في الجمل والعلاقات بينها.
- ومنوال الوضعيّة وهو تمثّل للوضعيّة الّتي يحيل عليها النّصّ، ويقع فيه الدّمج بين المادّة اللّغويّة ومعرفة القارئ الخلفيّة.

ويرتبط انسجام النّصّ بقدرة القارئ/ السامع على بناء التّمثّل الشّامل المنسجم للنّصّ بالدّمج بين مدخلات الأساس النّصّيّ، الّتي تقوم على فكّ

شفرة البنية السّطحيّة للنّصّ والمعطيات الّتي توفّرها الذّاكرة البعيدة المدى عن الوضعيّة الّتي يتناولها النّصّ، أو ما يعرف بمنوال الوضعيّة. أمّا عند الإنتاج، فإنّ المتكلّم ينطلق في الاتّجاه المقابل: من التّمثّل الشّامل للرّسالة الّتي يريد أن يبلّغها إلى تشفير تلك الرّسالة في أبنية سطحيّة.

ومن المهمّ كذلك أن نتوقّف عند التّمييز الّذي أقامه داك وكنتش بين تمثّل المحتوى الدّلاليّ للنّصّ وتمثّل الوضعيّة، وأن نتوقّف على نحو أخصّ عند الرّبط بين التمثّل الدّلاليّ أو القضوي المعبّر عنه بالأساس النّصيّ والدّلالة التّصوّريّة للنّصّ من ناحية، وبين تمثّل الوضعيّة أو منوال الوضعيّة و الدّلالة الإحاليّة/ الماصدقيّة للنّصّ؛ إذ ترتبط الدّلالة التّصوّريّة بالعلاقات بين القضايا باعتبارها تمثّلات لمعاني الجمل المكوّنة للنّصّ، في حين ترتبط الدّلالة الماصدقيّة بالعلاقات بين الوقائع الّتي يحيل عليها النّصّ في الخارج. وهذا يعود بنا إلى تمييز قديم لدى داك يرتدّ إلى مرحلة تأثّره بالمنطق الصّوريّ بين نوعين من الانسجام: انسجام تصوّري وانسجام ماصدقي. ويرجع الانسجام التّصوّري (وهو ما وصفه داك أيضاً بالانسجام الوظيفيّ في بعض كتاباته) إلى العلاقات الدّاخليّة بين القضايا في النّصّ من قبيل العلاقات البيانيّة وعلاقات الخصوص والعموم والتّفسير، في حين يرجع الانسجام الماصدقيّ (وقد يصفه داك بالانسجام الشّرطيّ أحياناً) إلى العلاقات بين الوقائع الّتي تحيل عليها القضايا خارج النّصّ من قبيل العلاقات السّببيّة والزمنيّة والشّرطيّة. وقد استخدم داك آنذاك مفهومَ العلاقات بين الوقائع في عالمٍ ممكنٍ ما المقتبسَ من المنطق الصّوري ومن الفلسفة (Van dijk, 1977: 33; 1985: 105, 110).

وقد حافظ داك على هذا التّمييز في كتاباته اللّاحقة، وخاصّة في المرحلة الّتي يمكن وصفها بالمرحلة العرفانيّة لديه. لكنّه استبدل مفهوم العوالم الممكنة بمفهوم المناويل الذّهنيّة، أو مفهوم مناويل الوضعيّة. مع ما يقتضيه المفهوم الجديد من أنّ الإحالة لم تعد على عالم ممكن يُفترض أنّه «عالم واقعيّ»؛ بل على تمثّل ذهنيّ لهذا العالم يوصف بأنّه منوال لوضعيّة ما، أو لوضع للأشياء

في الكون. وهو منوال يقوم على تمثّل مخزّن في الذّاكرة الحدثيّة للوضعيّات المماثلة للوضعيّة الّتي يحيل عليها النّص (Van Dijk, 1983: 12).

إنّ ما يميّز المنوال العرفاني لدى داك وكنتش؛ بل جلّ المناويل العرفانيّة هو قيامها على مفهوم التمثّل، وتعريفها للانسجام على أنّه انسجام لتمثّل الخطاب لا للخطاب نفسه. ويقوم تمثّل الخطاب على ثلاثة أنواع من التمثّلات: تمثّل للبنية السّطحيّة للخطاب؛ أي للعناصر اللّغويّة المكوّنة للخطاب، وتمثّل دلاليّ للقضايا والعلاقات بينها (الأساس النّصي)، وتمثّل للوضعيّة الّتي يتناولها النّصّ في الخارج (منوال الوضعية). وتمثّل البنية السّطحيّة للخطاب هو ما يوفّر ما يطلق عليه العرفانيّون المدخلات، أو التّعليمات المتعلّقة بكيفيّة بناء التمثّلين الأخيرين بناء منسجماً. وهنا يمكن أن نستنتج أنّ عناصر البنية السّطحيّة توفّر صنفين من التّعليمات: صنف يتعلّق ببناء الأساس النّصيّ؛ أي بناء العلاقات التّصوّريّة بين القضايا، وصنف آخر من التّعليمات يتعلّق بالبعد الإحاليّ؛ أي ببناء العلاقات الإحاليّة، وهو صنف من العلاقات يرتبط بتمثّل المتخاطبين لوضع الأشياء في الكون.

3-3- مناويل تمحّضت للانسجام:

على الرغم من المنزلة الّتي حظي بها مفهوم الانسجام ضمن منوال داك وكنتش، وعلى الرغم من الجهود الّتي بذلاها في دراسته، فإنّ تلك الجهود كانت مندرجة ضمن محاولة لبناء منوال شامل لعمليّة فهم الخطاب، ولذلك كانت استراتيجيّات الانسجام مكوّناً من مكوّنات المنوال لديهما من بين مكونات أخرى. وقد مهّدت تلك الجهود لموجةٍ من الدّراسات في فترة التّسعينيات من القرن العشرين سيتّجه أصحابها إلى مزيد التخصّص في موضوع الانسجام. وستنشأ مناويل كرّس أصحابها جهودهم في كلّيّتها لدراسة الانسجام ذاته؛ بل لدراسة نوع محدّد أحياناً من أنواع الانسجام. وقد ركّز أصحاب هذه المناويل العرفانيّة في الغالب على دراسة عناصر الاتّساق والتّرابط في الخطاب على أنّها تعليمات معالجة (Processing instructions)

بحسب عبارة جيفون (Givón, 1992: 5)، أو إشارات معالجة (Processing signals) بحسب عبارة غرنسباكر (Gernsbacher, 1990: 2) توجّه السّامع إلى كيفيّة بناء تمثّل ذهنيّ منسجم للنّصّ (Zwaan & Radvansky 1998: 162). وقد أقام هؤلاء الدّارسون تصنيفهم لعلاقات الانسجام على ثنائيّة قريبة من ثنائيّة العلاقات التّصوّريّة والعلاقات الإحاليّة لدى داك وكنتش، فميّزوا بين نوعين من الانسجام: انسجام إحاليّ وانسجام علاقيّ. واختصّ بعضهم بدراسة مظاهر الانسجام الإحاليّ، في حين اختصّ بعضهم الآخر بدراسة مظاهر الانسجام العلاقيّ.

1-2-3- أنواع الانسجام: الانسجام الإحاليّ والانسجام العلاقيّ:

عدّ بعض الدّارسين الانسجام الإحاليّ والانسجام العلاقيّ بمنزلة المبدأين التكوينيّين للنّصوص، فيوجد اعتباران يجعلان النّصّ منسجماً: فإمّا أن تترابط وحدات المعلومات في النّصوص من خلال تكرار الإحالة إلى الشّيء نفسه، وهو ما يعرف بالانسجام الإحاليّ، وإما أن تترابط أجزاء النّصوص من خلال إنشاء علاقات الانسجام من قبيل السّببيّة والمسبّبيّة والبيان والتّفصيل وغيرها من العلاقات، وهو ما يعرف بالانسجام العلاقيّ (Sanders & Spooren, 2001: 7). ولكلّ من صنفي العلاقات واسمات لغويّة في مستوى البنية السّطحيّة يُنظر إليها في المقاربات العرفانيّة على أنّها تعليمات معالجة توجّه السامع إلى بناء تمثّل منسجم للنّصّ. وتتمثّل هذه الواسمات بالنّسبة إلى الانسجام الإحاليّ في العناصر العائدة على الأشياء والمتصوّرات من قبيل الأسماء والضّمائر الظّاهرة والمقدّرة، وتتمثّل بالنّسبة إلى الانسجام العلاقيّ في الرّوابط أو في الواسمات المعجميّة للعلاقات بين الجمل (Sanders & Spooren, 2001: 8 ; 2007: 919).

3-3-1-1- الانسجام الإحاليّ:

لقد بيّنت الدّراسات في مجال اللّسانيّات العرفانيّة أنّ النّحو المتعلّق

بالانسجام الإحاليّ يمكن النّظر إليه على أنّه ينهض بدور أساسيّ في العمليّات الذّهنيّة الخاصّة بربط المعلومات الجديدة بالتمثّلات الذّهنيّة الموجودة سلفاً. ومن أبرز الجهود الّتي بُذلت في هذا المجال ما توصّل إليه جيفون، في بحوثه حول اللّغة الإنجليزيّة بالمقارنة مع لغات أخرى، من أنّ الأدوات النّحويّة الّتي يتحقّق بها الانسجام الإحاليّ ليست إلّا تعليمات للمعالجة الذّهنيّة للخطاب ترشد السّامع إلى كيفيّة بناء تمثّل منسجم له (Givón, 1992: 5-55; 2001: 474-478; 2005: 143, 145).

ونحاول، في ما يأتي، أن نلقي نظرة سريعة على منوال جيفون، وعلى مقاربتين أخريين أقلّ أهمّيّة لما نحن بصدده هما: نظريّة القابليّة للاهتداء[1] (Accessibility theory) ونظريّة المركز (Centering theory).

3-3-1-1-1- منوال جيفون الإحاليّ:

ينطلق جيفون من رؤية للتّواصل البشريّ تقوم على ثلاثة مكوّنات هي: الكلمات والجمل والخطاب، ويرى أنّ هذه المكوّنات مترابطة فيما بينها على شكل دوائر متداخلة. فالكلمات المشفّرة صوتيّاً تحمل متصوّرات لها معانٍ، والجمل المشفّرة نحويّاً تحمل قضايا متكوّنة من كلمات وتوفّر معلومات. والجمل تترابط فيما بينها في الغالب من خلال خطاب متعدّد القضايا مشفّر نحويّاً، ويكون منسجماً (Givón, 2001: 43).

وبما أنّ الخطاب البشريّ يكون عادة متعدّد القضايا؛ فإنّ انسجامه يتجاوز حدود الجمل المكوّنة له. وتقع معالجة الخطاب المتعدّد القضايا وتخزينه في الذّاكرة الحدثيّة-الخبريّة (Episodic-declarative memory) (Givón, 2001: 8)[2].

---

(1) استلهمنا ترجمة مصطلح (Accessibility) بالقابليّة للاهتداء من الزّنّاد الّذي ترجم مصطلح (Access) بالاهتداء (الزّنّاد، 2011: 52).

(2) يعتمد جيفون على التّقليد الّذي جرى به العمل في مجال العرفانيّات، وفي مجال علم =

ويمكن تلخيص مقاربة جيفون لوحدات التّواصل البشريّ في الجدول الآتي:

الوحدات	نوع التّشفير	التمثّل	المحتوى	المجال
الكلمات	صوتيّ	متصوّرات	معانٍ	المعجم
الجمل	نحويّ	قضايا	معلومات	الدّلالة القضويّة
الخطاب	نحويّ	قضايا متعدّدة	الانسجام	التّداوليّة

ويقوم النّحو في منظور جيفون بتشفير الدّلالة القضويّة، وهي من مجال اهتمام علم الدّلالة، وتشفير انسجام الخطاب، وهو من مجال اهتمام التّداوليّة في الوقت ذاته. ويرى جيفون أنّ هذا الأمر من الظّواهر المحيّرة في النّحو بما هو شفرة؛ إذ على الرغم من وقوعه بأكمله داخل الجملة، فإنّ مجاله الوظيفيّ لا يقتصر على المعلومة القضويّة المعبّر عنها في الجملة المشتملة عليه؛ بل إنّه ينهض بوظيفة تداوليّة؛ إذ يقوم بتشفير علاقات الانسجام بين ما هو قضويّ (الجملة) وبين السّياق الأوسع للخطاب (Givón, 2001: 13). فمجال تداوليّة الخطاب عند جيفون يتضمّن نحو العوائد الإحاليّة الّتي تمثّل بدورها فرعاً من مجال الانسجام الإحاليّ. وضمن هذا المجال تمثّل الضّمائر بأنواعها جزءاً من نظام واسع بين أجزاء أخرى (Givón, 2001: 399).

ويرى جيفون، في إثر داك وكنتش (1978)، أنّ التمثّل الذّهنيّ للنّصّ يكون في الذّاكرة الحدثيّة في شكل بنية شبكيّة مقطعيّة تراتبيّة. وبذلك هو يرى أنّه «يمكن اعتبار التمثّل الحدثيّ المنسجم بمنزلة الضّامن الرّئيس للاهتداء السّريع آن القول، أو لاستعادة عُقَد معيّنة داخل الذّاكرة الحدثيّة خلال إنتاج الخطاب وفهمه. هذا الاهتداء يخضع للتّرابط القائم على العقد، أو لتأسيس

= النّفس المتمثّل في التّمييز بين ثلاثة أصناف من الذّاكرة: ذاكرة دلاليّة (Semantic memory) وذاكرة عاملة (Working memory) وذاكرة حدثيّة (Episodic memory).

(grounding) عقد جديدة داخل الشّبكة. وطول الإنتاج الآنيّ للخطاب أو فهمه، يكون كلّ من المتكلّم والسّامع مشتغلين بربط (أو تأسيس) العقد المعجميّة أو القضويّة اللّاحقة بالبنية الحدثيّة السّابقة للنصّ» (Givón, 2005: 126).

ويخضع استعمال النّحو للتّأشير على تأسيس المعلومات اللّاحقة داخل التمثّل الحدثيّ للنّصّ لتوجّهين أساسيّين:

- تأسيس عائد (ارتدادي).
- تأسيس لاحق (استباقي).

يقوم التوجّه الأوّل بتأسيس المعلومة اللاحقة داخل النّصّ الذّهنيّ الموجود سلفاً. أمّا التّوجّه الثّاني، فيقيم الأسس البنيويّة للنّصّ الوافد لاحقاً (Givón, 2005: 126).

ويميّز جيفون، ضمن العناصر النّحويّة، بين صنفين من المعادات الاسميّة؛ صنف أساسيّ ومحوريّ هو صنف المعادات المحوريّة (Topical referents)، وصنف غير أساسيّ وغير محوريّ هو صنف المعادات غير المحوريّة (Non-topical referents). والمعادات المحوريّة هي الّتي يستمرّ وجودها في التمثّل الذّهنيّ للخطاب اللاحق، في حين أنّ المعادات غير المحوريّة هي تلك التي لا يستمرّ وجودها فيه. وقد أثبت جيفون، من خلال دراسات إحصائيّة أجريت على اللّغة الإنقليزيّة، أنّ الأسماء الّتي تحتلّ موقع المسند إليه في الجملة تنزع إلى أن تكون معادات محوريّة؛ أي إنّ الإحالة عليها بالاعتماد على العناصر العائدة على سابق (Anaphors)، أو تلك التي تحيل على لاحق (Cataphors)، تنزع إلى الاستمراريّة في الخطاب اللّاحق، وقد بلغت نسبتها في السّرد الشفويّ باللّغة الإنجليزيّة (59%).

أمّا الأسماء الّتي تحتلّ موقع المفاعيل فهي تنزع إلى أن تكون معادات غير محوريّة، وتمثّل نسبتها (36%)، وتحتلّ المعادات الأخرى نسبة ضعيفة لا تتجاوز 5 بالمئة. وتنزع المعادات المحوريّة إلى أن تكون أسماء ظاهرة أو ضمائر ظاهرة أو ضمائر مقدّرة (Givón, 2005: 141).

وقد بيّن جيفون، بناء على ما سبق، في دراسته للانسجام الإحاليّ، أنّ ما يسمّيه نحو الانسجام الإحالي (The grammar of referential coherence) يشتمل على قرائن تقوم بالتّأشير على نوعين من العمليّات العرفانيّة في مستوى التمثّل الذّهنيّ للنّصّ (Givón, 2005: 143).

- عمليّات تنبيه وتفعيل استباقيّة (Cataphoric) يقع خلالها تفعيل معادات اسميّة، أو كفُّ تفعيلها، أو إعادة تفعيلها ثانية في الذّاكرة العاملة (Givón, 2005: 143).
- عمليّات بحث وتأسيس عائدة (Anaphoric) يقع فيها البحث ضمن المنوال الذّهني للنّصّ في الذّاكرة الحدثيّة عن معاد سابق، يشترك في الإحالة مع المعاد المحوريّ (Topical referent) الّذي وقع تفعيله للتّوّ، وتؤسّس ارتباطاً بين موضعي المعاد في الذّاكرة العاملة والذّاكرة الحدثيّة (Givón, 2005: 143).

ويفترض جيفون ضمن عمليّات التّنبيه والتّفعيل ثلاث تعليمات ممكنة للمعالجة:

أ- واصِلْ تفعيل المعاد المحوريّ المُفَعّل حاليّاً.

ب- أَنْهِ تفعيل المعاد المحوريّ المفعّل حاليّاً.

ج- قم بتفعيل المعاد الإحاليّ غير المفعَّل حاليّاً بإحدى طريقتين:

(i) قم بتفعيل معاد جديد (نكرة).

(ii) أعد تفعيل معاد موجود سلفاً (معرفة).

ولا يقع تطبيق عمليّات البحث والتّأسيس إلّا عندما يكون المعاد المعرفة غير المفعّل في طور إعادة التّفعيل، مع وجود أثر له يمكن الاهتداء إليه في الذّاكرة الحدثيّة (Givón, 2005: 143).

ويلخّص جيفون أهمّ العمليّات الذّهنيّة المؤشَّر عليها ضمن الشّفرة النّحويّة خلال عمليّة إنشاء الانسجام الإحاليّ في الجدول الآتي؛ الّذي يتضمّن العناصر الإحاليّة في النّحو مصحوبة بالتّعليمات المناسبة لها. فقد سبق أن رأينا أنّ جيفون

ينظر إلى هذه العناصر على أنّها تقوم بتشفير تعليمات موجّهة من المتكلّم إلى السّامع بقصد توجيهه إلى الكيفيّة المثلى الّتي يستطيع من خلالها أن يقوم بإنشاء تمثّل ذهنيّ منسجم لخطابه، وأن يدرك، تبعاً لذلك، قصده من الخطاب.

أهمّ العمليّات الذّهنية المؤشر عليها نحوياً في الانسجام الإحاليّ
(من منظور السّامع) (GivÓn, 2005L: 145)

أ. الضّمائر المقدّرة/الضّمائر ← واصل تفعيل المعاد الحاليّ
(واصل إدراج المعلومات الموالية تحت العقدة نفسها)

ب. في الأسماء الظّاهرة ← (i) أجّل اتّخاذ قرار التّفعيل
(ii) حدّد محوريّة المعادات

ج. إذا كان الاسم غير محوريّ ← (i) لاتقم بالتّفعيل
(ii) واصل التّفعيل الحاليّ

د. إذا كان الاسم محورياً ←أوقف تفعيل العقدة المفعّلة حالياً

ومن ثمّة:

هـ. إذا كان الاسم نكرة ←(i) لاتبحث عن سلسلة حدثيّة سابقة
(ii) استهلّ عقدة نصيّة جديدة
(iii) قم بتفعيل المعاد/العقدة الجديدة
(iv) أسّس المعاد/العقدة الجديدة على الموضع النّصيّ الأكثر جدّة في الذّاكرة الحدثيّة
(v) ابدأ بإدراج المعلومات الجديدة تحت العقدة الجديدة

و. إذا كان الاسم معرفة ← حدّد مصدر التّعريف:
(i) المنوال الذّهني لوضعيّة التخاطب
(ii) منوال ذهنيّ لمقولة معجميّة عامّة
(iii) منوال ذهنيّ لسلسلة حدثيّة في النّصّ

ومن ثمة:

(iv) ابحث عن معاد مشترك سابق في المنوال الذّهبيّ المناسب
(v) أسّس العلاقة الإحاليّة بين الاسم ومعاده سابق الذكر في الموضع الحالي من النّص
(vi) استهل ملفاً لعقدة جديدة، وقم بوسمه بالاعتماد على المعاد المحوري الجديد.
(vii) قم بتفعيل عقدة المعاد الجديد
(viii) ابدأ بإدراج المعلومات الجديدة تحت العقدة الجديدة

هذا الجدول يُعدّ نتيجة لدراسات وتجارب أُجريت على مدوّنات تعتمد اللّغة الإنجليزيّة. وهو يوضّح التّعليمة المناسبة لكلّ عنصر من العناصر الإحاليّة في نحو اللّغة الإنجليزيّة. وقد ركّزنا هنا على مقاربة جيفون؛ لأنّها تقدّم مثالاً ملموساً لنظريّة التّعليمات، ولاهتمام صاحبها على نحو خاصّ بمسألة الانسجام الإحاليّ. وقد تركّزت جهود جيفون على تحديد التّعليمات المقترنة بالعناصر الإحاليّة. ولكنّ المتأمّل في جدول التّعليمات يرى أنّ العناصر النّحويّة تتفاوت من ناحية عدد التّعليمات المقترنة بها؛ فمنها ما يقوم بتشفير تعليمة واحدة، ومنها ما يقترن بعدد من التّعليمات. وهو ما يدلّ على تفاوت بين تلك العناصر في درجة تعقيد التّعليمات المقترنة بها. فمن تلك العناصر ما يمكّن مستعمل اللّغة من تحديد المعاد على نحو يسير نظراً لبساطة التعليمات المقترنة بها. ومنها ما يتميّز بدرجة من التعقيد ترجع إلى تعدّد التّعليمات المقترنة بالعنصر الإحاليّ الواحد. وهو ملمح قاد بعض الدّارسين إلى تأسيس نظريّة في الإحالة تقوم على اختلاف درجة القابليّة للاهتداء إلى المعاد، وبناء التمثّل المنسجم للخطاب.

3-3-1-1-2- نظريّة القابليّة للاهتداء (Accessibility Theory):

وقد رأت فيها صاحبتها آريال (Ariel) أنّ الوسم، الّذي يتميّز بدرجة اهتداء مرتفعة إلى المعادات، يقترن باستعمال القدر الأدنى من المواد اللّغويّة، وبالإشارة إلى الخيار الافتراضي المتمثّل في مواصلة تفعيل المعاد السّابق. وفي المقابل إنّ الوسم، الّذي يتميز بدرجة اهتداء منخفضة إلى المعادات، يقترن باستعمال قدر كبير من المواد اللّغويّة، وبالإشارة إلى إنهاء تفعيل المعاد الحاليّ، وإدراج معاد مختلف (Ariel, 2001 : 30-31). وقد طوّرت آريال سلّماً لوسم درجة القابليّة للاهتداء ينطلق من الواسمات الأقلّ قابليّة للاهتداء إلى المعاد وصولاً إلى أكثرها قابليّة للاهتداء إلى المعاد.

(26) اسم كامل (اسم+لقب) + مخصّص (Modifier) > اسم كامل > الوصف الطّويل المختصّ > الوصف القصير المختصّ > اللّقب >

الاسم الأوّل > اسم الإشارة للبعيد+مخصّص > اسم الإشارة للقريب+مخصّص > اسم الإشارة للبعيد+ مركّب اسميّ (م س) > اسم الإشارة للقريب+م س > اسم إشارة للبعيد (-م س) > اسم إشارة للقريب (-م س) > ضمائر النّصب [1]+إيماءة > ضمائر النّصب > ضمائر الرفع المنفصلة > الضّمائر المتصلة[2] > اللواحق المحددة لمقولة الجنس أو العدد (Verbal person inflections) > الضّمائر المقدّرة. (Zero)[3] (Ariel, 2001: 31).

يظهر من هذا السلّم أنّ العناصر الإحاليّة ليست بالقدر نفسه من الوضوح من ناحية قابليّتها لأن يُهتدى بها إلى التّعليمات، الّتي تمكّن من تحديد المعاد المناسب. ولكنّ ترتيبها داخل هذا السلّم، الّذي ينطلق من أكثر العناصر وضوحاً إلى أكثرها غموضاً، يطرح عدداً من الأسئلة حول المعيار المعتمد في التّرتيب، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ الضّمائر المقدّرة في اللّغة العربيّة هي من أكثر الضّمائر قابليّة للاهتداء إلى المعادات المناسبة؛ إذ إنّ حذف الضّمير لا يمكن أن يتمّ إلا عند توفّر القرائن السّياقيّة والمقاميّة الّتي تمكّن من تحديد معاده. وعادة ما يكون هذا الضّمير في موقع المسند إليه من الجملة، كما في الجملة الفعليّة التي يكون الفاعل فيها مقدّراً.

(1) استعملنا هذه التّرجمة لمصطلح (Stressed pronoun)، وعدلنا عن التّرجمة الحرفيّة لما لاحظناه من أنّ هذا النّوع من الضّمائر في اللّغة الإنجليزية من قبيل (me, you, us) وغيرها غالباً ما يكون في موقع المفعول في مقابل نوع آخر من الضّمائر هو الموسوم بـ (Unstressed pronoun)، وقد ترجمناها بضمائر الرّفع لأنّها تحتلّ في الغالب موقع المبتدأ أو المسند إليه في الجملة الإنجليزيّة.

(2) ترجمنا المصطلح الإنجليزي (Cliticized pronoun) بالضمائر المتّصلة نظراً إلى أنّ هذه الضّمائر لا تستعمل في الإنجليزية إلا متّصلة بالكلمة الموالية لها.

(3) لقد تصرّفنا في ترجمة المصطلحات هنا بما ارتأينا أنّه يوافق اللّغة العربيّة، ولا يعني ذلك أنّ هذا السّلّم يمكن اعتماده في اللّغة العربيّة؛ بل إنّ الأمر يحتاج إلى بحوث تفصيليّة للوقوف على التدرّج المناسب للّغة العربيّة.

ويبدو أنّ موقع العنصر الإحاليّ من الجملة والوظيفة، التي ينهض بها في الكلام، أهمّ في تحديد درجة القابليّة للاهتداء من طبيعة العنصر الإحاليّ ذاته؛ إذ كثيراً ما يكون الاسم الكامل أحياناً أقل قابليّة في بعض سياقات الخطاب لأن يُهتدى به إلى المعاد من الضّمائر. وقد تأسّست على مواقع العناصر الإحاليّة ودورها نظريّة تعرف بنظريّة المركز تبدو أقرب إلى واقع الخطاب من نظريّة القابليّة للاهتداء.

3-3-1-1-3- نظريّة المركز (Centering Theory):

نظريّة المركز من النّظريات الّتي اهتمّت بتعيين معادات العناصر الإحاليّة. وتقوم هذه النّظريّة على أنّ المعاد يكون عادة في بؤرة التّركيز في لحظة ما في الخطاب. وترتبط درجة انسجام المتتالية من الجمل، بحسب هذه النّظريّة، بدرجة مطابقة المتتالية للقيود الّتي تتحكّم في عملية التّركيز. وتقضي هذه القيود بأنّ استمرار الإحالة على محور الكلام (Topic continuity) هو الأصل المفترض في الخطاب (Sanders & Spooren, 2007: 922). وتفترض هذه النّظريّة وجود قواعد للتّمركز (Centering rules)، وهي قواعد تختصّ بالانتقال من جزء من الخطاب إلى آخر كما تبيّنه الأمثلة الآتية في (27) المقتبسة من ساندرز وسبورن (Sanders & Spooren, 2007: 922-923):

(27) أ- أهدت سوسن إلى بسمة فأراً أليفاً.

ب- وذَكَّرت بسمة بأن هذا النّوع من الفئران خجول جداً.

ج- أخبرتها بسمة بأنها أعجبت حقاً بالهديّة.

د- قالت إنّها تحبّ هذه الحيوانات الصغيرة.

يوجد في المثال السّابق معادان وقعت الإحالة عليهما من خلال اسمين علمين في (27-أ)، ومن خلال الضّمائر في بقيّة الجمل. وتفترض نظريّة المركز أنّ «سوسن»، باعتبار وظيفة الفاعل أو المسند إليه الّتي تنهض بها، هي مركز الجملة في (27-أ)، وتفترض كذلك أنّ أرجح الاحتمالات

لاستمرار الإحالة في (27-ب) تقوم على اعتبار الضّمير المقدّر أو ضمير الغائب (هي) عائداً على المركز المتمثّل في «سوسن». وبذلك يكون المثال السّابق مجسّماً لحالة استمرار المركز (Center continuation) وقد وقع في (27-ج) إضمار «بسمة» من خلال الضمير (ـها) أيضاً، وفي (27-د) يوجد انتقال سلس (Smooth shift) إلى «بسمة» على أنّها هي المركز. أما المتتالية (28) فتقدّم نموذجاً للانتقال الفجّ (Rough shift) من «سوسن» إلى «بسمة» بين (28-ب) و (28-ج).

(28) **أ- أهدت سوسن إلى بسمة فأراً أليفاً.**

ب- وذَكَّرتها بأن هذا النّوع من الفئران خجول جداً.

ج- أخبرتها أنها أُعجِبت حقاً بالهدية.

يُعد الانتقال في (28) فجّاً بسبب الوظيفة النّحويّة وأنواع العبارات المستعملة في تشفير كلّ من «بسمة» و«سوسن» في (28-ب) و(28-ج): فقد وقع إضمار «بسمة» في (28-ب)، وأحيل عليها في (28-ج) بالاعتماد على ضمير يشغل موقع المسند إليه. بينما أحيل على «سوسن» بالاعتماد على ضمير يحتلّ موقع المفعول. هذا الانتقال هو على درجة من الفجاجة توشك أن تهدّد انسجام المتتالية، وفي أدنى الحالات أن تجعلها صعبة المعالجة. ومع أنّ عدّة دراسات بيّنت الفائدة العرفانيّة للعوامل الإحاليّة التي تناولتها نظريّة المركز، فإنّ المقترح الأهم لهذه النّظريّة لا يقتصر على بيان الدّور الّذي تنهض به العبارات اللّغويّة الإحاليّة باعتبارها تعليمات معالجة، بل تفترض، إضافة إلى ذلك، وجود نظام لغويّ للإحالة في مستوى الخطاب. وقد مثّل ذلك مجالاً لعدّة دراسات استثمرت مقترحات نظريّة المركز (Sanders & Spooren, 2007: 923).

وعلى الرغم من وعينا بخطأ إسقاط النّتائج، الّتي توصّلت إليها المقاربات السّابقة، على اللّغة العربيّة على نحو آلي نظراً لاختلاف نظام الإحالة من لغة إلى أخرى في دقائقه وتفاصيله، فإنّ ما يمكن الاحتفاظ به من

هذه المقاربات جميعها هو تعاملها مع العناصر الإحاليّة في اللّغة على أنّها عناصر تقوم بتشفير تعليماتٍ ترشد السّامع إلى الطّريقة الّتي يتمكّن بها من تمثّل الخطاب تمثّلاً منسجماً من النّاحية الإحاليّة، ولا يزال هذا المجال البحثيّ بكراً في اللّغة العربيّة فيما نعلم. وهو ما يتطلّب دراسة العناصر الإحاليّة في اللّغة العربيّة للتّوصّل إلى التّعليمات المرتبطة بها، والوقوف على حقيقة دورها في بناء الانسجام الإحاليّ في اللّغة العربيّة.

وهو مبحث على أهمّيّته يتجاوز نطاق اهتمامنا في هذا العمل؛ إذ إنّ الانسجام الإحاليّ لم يمثّل، في تقديرنا، مشغلاً أساسيّاً من مشاغل علماء المناسبات[1]؛ نظراً إلى تركّز جهودهم على نوع الانسجام الموسوم بالانسجام العلاقي؛ ولذلك نكتفي هنا بهذه النّبذة الموجزة عن الانسجام الإحالي لنمرّ إلى ما هو أدخل في بحثنا هذا، وهو الانسجام العلاقيّ.

3-3-1-2- الانسجام العلاقيّ:

نتناول هنا النّوع الثاني من الانسجام، وهو ما يعرف بالانسجام العلاقيّ، والمقصود به العلاقات الّتي تكون بين أجزاء الخطاب من قبيل العلاقات البيانيّة والسببيّة. وذلك في إطار المقاربات العرفانيّة الّتي تنطلق من أنّ هذه العلاقات هي علاقات بين تمثّلات لأجزاء الخطاب، وأنّ هذه العلاقات يقع وسمها بصنف من أدوات الاتّساق من قبيل الرّوابط وواسمات الخطاب، وذلك أيضاً في إطار رؤية لهذه الأدوات على أنّها تقوم بتشفير تعليمات توجّه السّامع إلى الطّريقة المثلى لإنشاء تمثّل منسجم للخطاب.

(1) رأينا في الفصل السابق، الّذي خصّصناه لنظريّة المناسبة، أنّ علماء المناسبات يميّزون بين مفهومي التّناسق والمناسبة، وأنّ دراسة العلاقات الإحاليّة، التي تعتمد على الضّمائر تندرج عندهم ضمن مبحث التّناسق، وأنّ مبحث المناسبة متمحّض عندهم للعلاقات المعنويّة بين الآيات، وهو تمييز قريب جدّاً من التّمييز المعاصر بين مفهومي الاتّساق والانسجام. ونقصد هنا الانسجام العلاقي دون غيره من أنواع الانسجام.

وقد رأينا أنّ هذه الطّريقة في تحليل الرّوابط بدأت سنة (1980) مع ديكرو. ولكنّ ديكرو، في إطار سعيه إلى تأسيس تداوليّة مدمجة في النّظام اللغويّ، أغفل الجوانب العرفانيّة المتعلّقة بالتمثّلات الذّهنيّة. وكنّا رأينا أنّ فوكونيي أيضاً يتعامل مع الرّوابط على أنّها بانية فضاءات؛ أي إنّها تتضمّن تعليمات تتّصل بكيفيّة بناء التمثّلات الذّهنيّة الّتي يُعبّر عنها بمصطلح الفضاءات الذّهنيّة. فمقاربة فوكونيي -وإن كانت تمكّننا من تدارك النّقص الموجود في مقاربة ديكرو- لم تُول في الواقع انسجامَ الخطاب كبيرَ اهتمام، وهو موضوع بحثنا، على الرغم من أنّها توفّر معطيات أساسيّة يمكن أن تستفيد منها مقاربات تحليل الخطاب القائمة على الانسجام، وتحديداً ذلك الصّنف من المقاربات الّذي ينظر إلى الرّوابط على أنّها تتضمّن تعليمات وتوجيهات ترشد السامع إلى معالجة الخطاب معالجةً تمكّن من بناء تمثّل منسجم له. وكنّا رأينا أنّ منوال داك وكنتش الإجرائيّ الاستراتيجيّ يندرج في هذا الإطار. ولكنّ تركيز الباحثَيْن على استراتيجيات الفهم، وعلى تقديم نظريّة شاملة للخطاب في كلّ أبعاده، حال دون تقديم دراسة تفصيليّة لأنواع الرّوابط وأنواع العلاقات القائمة بين أجزاء الخطاب، وهو ما اشتغلت به مقاربات أخرى كرّس أصحابها جهودهم لدراسة طبيعة العلاقات ذاتها وأنواعها ودراسة الرّوابط ودورها في انسجام الخطاب.

وقد حرص أصحاب هذه المناويل على تقديم رؤية تأليفية للجهود التي بُذلت في دراسة الرّوابط والعلاقات من زوايا مختلفة، فقد لاحظنا أنّ الدراسات السّابقة كانت تتناول هذه العلاقات والرّوابط من زوايا محدّدة هي إمّا لغويّة محض، كما هو الأمر مع ديكرو، وإما ذهنيّة كما هو الأمر مع فوكونيي. ولذلك كانت الحاجة إلى صنف من المناويل تأخذ في الاعتبار مختلف زوايا الظّاهرة: اللّسانيّة والنّفسية والتّداوليّة.

وفي هذا الإطار تندرج جهود عدد من الدّارسين مثل: ساندرز، وسبورن، ونوردمان، وغيرهم (انظر الفصل الأول من الباب الرابع من هذا

البحث، حيث فصّلنا القول في هذه المقاربات). وقد توصّل هؤلاء اللّسانيّون، من خلال دراسة الدّور الّذي تنهض به الرّوابط، إلى الكشف عن أنّ الإشارات اللّغويّة (وهي تمثّل الجانب اللّسانيّ) تؤثر في بناء تمثّل النّص (الّذي يمثّل الجانب النّفسي أو العرفانيّ)، وهو ما دعا إلى تضافر جهود اللّسانيّين والعرفانيّين في دراسة الانسجام. وقد أدّى ذلك إلى تطوّر ملحوظ في مستوى دراسات تحليل الخطاب، وفي مقاربات الانسجام تحديداً. فكان الاتّجاه إلى إجراء تجارب عدّة تمكّن من الوقوف على حقيقة الدّور الّذي تنهض به الرّوابط من ناحية الوقت المستغرق في معالجة الخطاب، والقدرة على الإجابة عن أسئلة الفهم.

كذلك اهتمّ الباحثون بالصّلة بين الرّوابط وعلاقات الانسجام، وبتصنيف علاقات الانسجام، ودور كلّ من الرّوابط وعلاقات الانسجام في تمثّل الخطاب، وطبيعة التمثّلات الذّهنية ومكوّناتها، وطبيعة أجزاء الخطاب التي تقوم بينها تلك العلاقات. فما هي هذه الأجزاء التي ترتبط بتلك العلاقات؟ وكيف يقع تمثّلها؟

لقد اكتفينا بطرح الأسئلة هنا على أمل أن نقدّم لها الأجوبة في بقيّة أقسام هذا البحث؛ ذلك أنّ بحثنا في مفهوم الانسجام أوقفنا على أنّ مفهوم المناسبة بين الآيات يوافق هذا النّوع من الانسجام الموسوم بالعلاقيّ. فالمناسبة بين الآيات يمكن تعريفها بأنها الانسجام العلاقيّ بين الآيات، وقد تناوله علماء المناسبة والمفسرون بالاعتماد على الأدوات التي كانت متاحة لهم كلّ في عصره.

4- خاتمة:

عقدنا هذا الفصل لمفهوم الانسجام، وقد تبينّا فيه وجود توجّهات ثلاثة كبرى لمقاربة هذا المفهوم تكاد تطابق المراحل التاريخيّة لتطوّره. ومن المفيد أن ننوّه هنا إلى أنّ البحوث داخل كل توجّه من تلك التوجّهات تواصلت في المراحل الآتية أحياناً دون أن يأخذ أصحابها في الاعتبار التّطوّر الّذي طرأ

على مفهوم الانسجام في المراحل الآتية ضمن المقاربات الأخرى للمفهوم؛ بل إنّنا لاحظنا أنّ بعض الدّارسين يجهل تماماً ما طرأ على المفهوم من تطوّر. وهو ما يجعل عمليّة التّحقيب التاريخي للمراحل الّتي مرّ بها هذا المفهوم عمليّة عسيرة.

لذلك، من الأفضل أن نتحدّث عن توجّهات كبرى في مقاربة المفهوم؛ التّوجّه الأوّل: يرى أصحابه أنّ الانسجام كامن في النّصّ، وهو كامن في أدوات الاتّساق الّتي يتحقّق بها التّرابط داخل النّصّ، وهو توجّه لسانيّ محض يندرج ضمن تقاليد نحو النّصّ. والتوجّه الثّاني: يرى أصحابه أنّ الانسجام كامن في الذّهن، وهو كامن في الذّاكرة، الّتي تخزّن فيها تجارب الإنسان في الكون في شكل أبنية ذهنيّة منظّمة تتّخذ شكل الأطر الذّهنية عند بعض الدّارسين، أو المدونات الذّهنية، أو الخطاطات عند بعضهم الآخر، أو غيرها من المصطلحات الّتي تشير إلى مفاهيم متقاربة، وإن سعى بعضهم إلى التّمييز بينها.

وفي نظرنا يكمن الفرق بينها في اختلاف المجالات الّتي يصدر عنها أصحاب تلك المقاربات، واختلاف الأهداف الّتي يسعى أولئك الدارسون إلى تحقيقها. وقد تبيّن لنا أنّ الدّارسين لم يخرجوا في هذا المجال عن أحد توجّهين فرعيّين: توجّه الباحثين في مجال الذّكاء الاصطناعي، الذين لم يشغلهم النّص في حدّ ذاته بقدر ما شغلهم البحث في الطّرق النّاجعة لحوسبة النّصّ ومعالجة الخطابات البشرية معالجة حاسوبيّة. والتّوجّه الثّاني هو توجّه علماء النّفس الّذين كان يشغلهم البحث في أشكال انتظام المعرفة في الذّهن، ولم يكن الاهتمام باللّغة عندهم إلّا مطيّة للبحث في التمثّلات الذّهنيّة وطرائق تخزين المعرفة البشريّة في الذّاكرة. ولم يكن كلّ ذلك ليُقنع اللّسانيّين والمشتغلين بتحليل الخطاب، فكان أن وُجِد توجّه ثالث يقوم على الجمع بين المعطيات اللّسانيّة والنّفسيّة في مقاربة مفهوم الانسجام، فرأى أصحابه أنّ الانسجام لا يكون في النّصّ وحده، ولا في الذّهن وحده؛ بل إنّ المادّة اللّغويّة النّصيّة هي الّتي تقوم بتشفير التّعليمات الضّروريّة لمعالجة النّصّ معالجة تمكّن من بناء تمثّل ذهنيّ

منسجم لا يُغفل المعطيات غير اللّغويّة من قبيل الوضعيّات المخزّنة في الذّاكرة في صيغة مناويل ذهنيّة (أو مناويل وضعيّات إذا استعملنا مصطلح داك وكنتش) تختزل كلّ التّجارب الّتي اكتسبها الإنسان بالعالم وبالأشياء وبالنّصوص والخطابات السّابقة؛ بل وبالسّياقات النّصية أيضاً.

وقد وقع التّمييز الواضح في إطار هذه المقاربات بين نوعين من الانسجام: انسجام إحاليّ يقوم على العلاقات الإحاليّة في الخطاب، وانسجام علاقيّ يتأسّس على العلاقات المعنوية بين أجزاء الخطاب، أو بين تمثّلات تلك الأجزاء. وقد بدا لنا هذا النّوع الثاني من أنواع الانسجام مطابقاً تماماً لمفهوم المناسبة بين الآيات، باعتباره مفهوماً يبحث في العلاقات بين الآيات وهي أجزاء الخطاب القرآنيّ. ولذلك عقدنا عليه بقيّة أبواب هذا البحث. ولم نفصّل القول في الانسجام العلاقيّ هنا؛ لأنّ غايتنا كانت تقتصر على بيان مطابقته لمفهوم المناسبة.

أما البحث في تفاصيل الانسجام العلاقيّ المتمثّلة في تحديد أجزاء الخطاب الّتي تقوم بينها علاقات الانسجام، وفي تحديد الأدوات الّتي تقوم بوسم تلك العلاقات، وفي تحديد العلاقات وأصنافها، فسيكون موضوع الأبواب الآتية من هذا البحث.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أنّ الباحثين في الانسجام العلاقي يكادون يقتصرون في بحوثهم على المستوى الموضعي للعلاقات بين أجزاء الخطاب المتتابعة، وهو الغالب كذلك عند علماء المناسبات.

ولكنّنا لا نعدم في كتب المناسبات بين السّور عناية بالمستوى الكلّي للخطاب، وبالغرض الذي تبنى عليه السّورة بأكملها، وهو ما دعانا إلى استدعاء منوال داك وكنتش الذي يظهر فيه التّمييز بين نوعين من الانسجام موضعيّ وكلّي. وسنضع هذه الثّنائية نصب أعيننا في سائر الأبواب الآتية من البحث.

* * *

خاتمة الباب الأوّل

لقد اقتضى الوقوف على مشروعيّة المقاربة بين مفهومي المناسبة والانسجام، الّتي أقمنا عليها هذا البحث، أن نعقد هذا الباب للمفهومين المذكورين. ولم تكن الغاية من ذلك أن نستفرغ القول في مقاربات كلّ منهما أو تاريخيّته، على الرغم من حرصنا على الإحاطة بأهمّ المنعطفات التاريخيّة والامتدادات المجاليّة لكلّ منهما؛ بل إنّ الغاية من عقد هذا الباب تمثّلت في وضع المفهومين وجهاً لوجه بغية التوصّل إلى نقاط التّقاطع والالتقاء بينهما.

وقد توصّلنا في نهاية الفصل الأوّل إلى تحديد ما يهمّنا من مفهوم المناسبة. وهو الامتداد الّذي كان لهذا المفهوم في مجال علوم القرآن ضمن ما يعرف بعلم المناسبات بين الآيات. وقد تبيّن لنا أنّ هذا العلم أقرب إلى الفنّ التطبيقيّ منه إلى الفنّ النّظريّ؛ لأنه يقوم على تحليل علاقات المناسبة في الخطاب القرآنيّ بخلفيّات نظريّة متأتية من روافد متنوّعة لعلّ أهمّها علما النّحو والبلاغة، فمن هذين العلمين استلهم علماء المناسبات المبادئ النّظريّة الّتي أجروها في تحليل العلاقات بين الآيات. أما الرّافد الثّاني فهو الرّافد العرفانيّ المتمثّل في الثّقافة والمعرفة التاريخيّة والتّجربة الّتي يمتلكها كلّ مفسّر على حدة. وهو ما يسمح لنا بالحديث عن جانب عرفانيّ في علم المناسبات. ولا نقصد هنا المنهج المعتمد في التحليل؛ بل نقصد الموارد والمعارف المستخدمة من قبل كلّ مفسّر عند إجراء تحليل الخطاب.

ثم نظرنا في التوجّهات العامّة لمقاربات الانسجام، وقد رأينا أنّ مفهوم المناسبة بين الآيات يوافق مفهوم الانسجام العلاقيّ ضمن التّوجّه الّذي يرى الانسجام في النّصّ والذّهن معاً؛ ذلك أنّ الرّوابط (وهي عناصر نصّيّة) تقوم بتشفير تعليمات تساعد القارئ على تمثّل النّصّ في ذهنه تمثّلاً منسجماً. فالعلاقات الّتي يستنبطها المفسّر من النّص من قبيل العلاقات البيانيّة والعلاقات السببيّة، هي علاقات تصوّريّة تقوم على تعيين المفسّر لدلالة الرّابط بين الآيتين وعلى التّعليمة الّتي يرشد إليها ذلك الرّابط، وهو ما نفصّل فيه القول في الأبواب الآتية من البحث مبتدئين ببيان طبيعة الأجزاء التي تقوم بينها تلك العلاقات.



الباب الثاني

دور المناسبة
في تجزئة الخطاب القرآني

مقدّمة الباب الثاني

لعلّ أوّل قضيّة تواجه الباحث في مسألة الانسجام هي طبيعة الوحدات الّتي تنشأ بينها علاقات الانسجام، فالحديث عن علاقات بين أشياء يقتضي معرفةً بالأشياء الّتي تقوم بينها تلك العلاقات، وإذا كان الانسجام عبارة عن علاقات تربط بين مكوّنات الخطاب، فما هي تلك المكوّنات؟

يلاحظ الباحث في مجال تحليل الخطاب اختلافاً شديداً بين الدّارسين حول طبيعة الوحدات الّتي يمكن أن تُعدّ مكوّناً مباشراً من مكوّنات الخطاب، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف المنطلقات والمعايير المعتمدة في تجزئة الخطاب. فمن الدّارسين من يرى أنّ أجزاء الخطاب (Discourse segments) وحدات إيقاعيّة، ويعرّف أجزاء الخطاب من خلال سمات إيقاعيّة من قبيل الوقف، أو تغيّر نمط التّواتر الأساسيّ لدى المتكلّم (Hirschberg and Nakatani, 1996)، ومنهم من يرى أنّ أجزاء الخطاب وحدات قصديّة ترتبط بمقاصد المتكلّمين وأغراضهم من الكلام (Grosz and Sidner, 1986)، ومنهم من يرى أنّ أجزاء الخطاب هي الجمل (Hobbs, 1985)، ومنهم من يرى أنّها المركّبات الإسناديّة (Wolf & Gibson.2006; Lascarides and Asher.1993; Mann & Thompson, 1988). والدّارسون لا يزالون بعيدين جدّاً عن الحسم في هذه القضيّة، فتجزئة الخطاب وتحديد نوع الوحدات الدّنيا فيه، كما يشير إلى ذلك ساندرز وسبورن، هما من القضايا الّتي تحظى باهتمام متزايد عند الدّارسين الّذين يبدو أنّهم أخذوا يتخلّون عن التّصنيفات

التّقليديّة للوحدات؛ مثل: الجملة والمركّب الإسناديّ، ويتساءلون عن مدى المطابقة بين الأبنية النّحويّة وأبنية الخطاب، (Sanders and Spooren, 2007: 932). ويمكن أن نسوق مثالاً على ذلك فرهاغن (Verhagen) الّذي انتقد هذه التّصنيفات التّقليديّة لأجزاء الخطاب، ورأى أنّ المعيار الذي يمكن اعتماده في تجزئة الخطاب هو معيار الاستقلالية التّصوّريّة (Conceptual independence)، وهو أفضل من معيار الاستقلالية النّحوية المعتمد مثلاً عند أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة. فالجملة إذا لم تكن مستقلّة تصوّريّاً لا يمكن أن تكون جزءاً من أجزاء الخطاب (Verhagen, 2001: 340).

فلمّا كان تحديد الوحدات، الّتي يمكن أن تُعتمد في تجزئة الخطاب، ضروريّاً للباحث في مجال انسجام الخطاب، فإنّ اهتمامنا في هذا الباب سينصبّ على الطّريقة الّتي توخّاها علماء المناسبات في تجزئة الخطاب القرآنيّ، وربّما توحي عبارة «المناسبة بين الآيات»، الّتي ارتضاها هؤلاء عنواناً لعلمهم، بأنّ مسألة الوحدة الأساسيّة محسومة باعتبار «الآية» هي الوحدة الأساسيّة التي يتكوّن منها الخطاب القرآنيّ. وهذا يطرح إشكالاً أمام من يتصدّى للبحث في انسجام الخطاب القرآنيّ بأدوات تحليل الخطاب المعاصرة، نظراً إلى انتماء مصطلح «الآية» إلى سجلّ دينيّ مقدّس، بينما يتعامل محلّلو الخطاب مع وحدات تنتمي إلى خطاب بشريّ طبيعيّ. لكنّ النّاظر في مدوّنة علم المناسبات يلاحظ تقارباً شديداً بين مفهومي الآية والجملة في إجراء تحليل الخطاب لديهم. وهو ما دعانا إلى تخصيص الفصل الأوّل من هذا الباب إلى البحث في طبيعة العلاقة بين مفهومي الآية والجملة. وهل المناسبةُ هي بين آيات، أم هل هي بين جمل، أم بين وحدات إيقاعيّة؟

لقد أوقفنا النّظر في مدوّنة علم المناسبات على اهتمامٍ خاصّ لدى علماء المناسبة بأصناف محدّدة من الجمل يبدو أنّها تطرح إشكالاً في ما يتعلّق بانسجام الخطاب القرآنيّ هي الجملة الاستئنافيّة والجملة الاعتراضيّة. ولمّا كان مفهوما الاستئناف والاعتراض من المفاهيم النّحويّة، فإنّنا خصّصنا

الفصلين الآتيين لتناولهما تناولاً يسعى إلى ضبط المدى الّذي أثّرت به النّظريّة النّحويّة في علم المناسبات، والدّور الّذي نهضت به هذه المفاهيم في المنهج المعتمد لدى علماء المناسبات في تجزئة الخطاب.



الفصل الأوّل

المناسبات أهي بين آيات أم بين جمل؟

«قال الجعبري: حدّ الآية قرآن مركّب من جمل ولو تقديراً» (البرهان في علوم القرآن، 1: 266).

0- مقدمة:

يطرح استعمال مصطلح الآية في علم المناسبات إشكالاً يتعلّق بمشروعيّة هذا البحث نفسه، كما يطرح أسئلة حول طبيعة المنهج الّذي أعلنّا عنه منذ مقدّمة هذا العمل، وهو منهج تحليل الخطاب الّذي اعتمدناه في المقاربة بين مفهوم المناسبة القديم ومفهوم الانسجام الحديث، على أساس أنّ ما يجريه المفسّر هو تحليل للخطاب القرآنيّ للوقوف على مظاهر الانسجام فيه من خلال مفهوم المناسبة.

والانسجام في تحليل الخطاب هو نوع من العلاقات بين الوحدات المكوّنة للخطاب البشريّ. في حين أنّ مفهوم الآية عند علماء المناسبة مفهوم دينيّ يرتبط بخلفيّة عقائديّة تنطلق في النّظر إلى القرآن من رؤية إعجازيّة تقوم على التّمييز بين وحدات الخطاب القرآني باعتباره كلاماً إلهيّاً مقدّساً، وهي الآيات من ناحية، والوحدات الّتي يقوم عليها الخطاب البشريّ من ناحية أخرى. وهذا ما يدعونا إلى التّساؤل عن كنه مفهوم «المناسبة بين الآيات»،

وعن مفهوم الآية في حدّ ذاته: ما الّذي بوّأه أن يحتلّ هذه المنزلة في علم المناسبات دون مفاهيم أخرى متداولة، وهل من قواسم مشتركة بين مفهوم الآية وغيرها من المفاهيم المستعملة عندهم في تحليل الخطاب من قبيل الفاصلة والجملة والكلام واللفظ؟

1- الآية من المعجم إلى الاصطلاح:

1-1- الآية في المعجم:

ذكر ابن منظور للفظ الآية ثلاثة معان (لسان العرب، 14: 61-63):

أمّا المعنى الأوّل فهو العلامة، واستدلّ له بالآية الآتية:

(1) ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53].

والثّاني هو «العبرة»، والثّالث «العجائب». يقول: «آيات الله: عجائبه، والآية: العبرة». وينقل هذا المعنى الأخير عن الفرّاء (ت 207هـ)، الّذي يقول في كتاب (**المصادر**): «الآية من الآيات والعبر»، ويستشهد لذلك بالآية الآتية:

(2) ﴿لَّقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [يوسف: 7].

ولا نعرف على وجه الدقّة أيّ هذه المعاني هو الأصل لعدم توفّر معجم تاريخيّ للّغة العربيّة، بيد أنّه بوسعنا أن نرجّح، على أساس الانتقال من الحسيّ إلى المجرّد، أن المعنى الأوّل هو الأصل في الكلمة، وأنّ بقيّة المعاني مولّدة منه بطريق المجاز. فالعجائب يمكن أن تكون في الأصل علامات تدعو إلى العجب، فأُطلِق عليها لفظ العجائب، وهذا بقرينة الانتقال من المعنى المادّي إلى الأثر النّفسي، والشّيء نفسه يقال عن العبرة، وهي العلامة الّتي تدعو إلى الاعتبار.

والنّاظر في الاستعمال القرآنيّ نفسه لكلمة آية لا يستطيع أن يفصل بين استعمال لفظ الآية في معنى العلامة، واستعماله في معنى الوحدة من وحدات الخطاب القرآني، حتىّ في تلك السّياقات الّتي عدّها المفسّرون

متمحّضة للمعنى الثّاني الّذي هو من «مبتكرات القرآن» على حدّ عبارة ابن عاشور (التّحرير والتّنوير، 1: 74). ومثال ذلك الآيتان الآتيتان:

(3) ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ **[آل عمران: 7].**

(4) ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1].

فلا يستطيع الباحث أن يحدّد إن كان المقصود من استعمال لفظ الآية في (3) و(4) هو معنى العلامة؛ أي إنّ القرآن يشتمل على علامات تفيد الإعجاز، أم المقصود هو أجزاء الخطاب القرآنيّ نفسها.

وقد تفرّع عن هذا المعنى الأصليّ توجّهان في تعريف الآية، بحسب مدلول العلامة عند أصحاب كلّ منهما: توجّه توقيفيّ يرى في الآية علامة من علامات الإعجاز تُلتمس حدودها من خلال الرّواية، وتوجّه قياسيّ يرى في الآية علامة من علامات الوقف تخضع لمعايير يمكن ضبطها بطريق القياس، سواء كان قياساً على الخطاب القرآنيّ نفسه، أم قياساً على أصناف الخطاب الأخرى المتداولة بين الناس.

1-2- مصطلح الآية في علوم القرآن:

1-2-1- التوجّه التّوقيفيّ في حدّ الآية:

من نماذج الحدود، الّتي وضعها أصحاب الاتّجاه الأوّل، نذكر هذه التّعريفات الّتي أوردها الزّركشيّ لمصطلح الآية. يقول: «وقيل هي الواحدة من المعدودات في السّور سُمّيت به لأنّها علامة على صدق من أتى بها، وعلى عجز المتحدَّى بها. وقيل: لأنّها علامة انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها عمّا بعدها.

قال الواحديّ وبعض أصحابنا: يجوز على هذا القول تسمية أقلّ من الآية آية، لولا أنّ التّوقيف ورد بما هي عليه الآن. وقال ابن المنير في **(البحر)**: ليس في القرآن كلمة واحدة آية إلّا ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64].

وقال بعضهم: الصّحيح أنها إنّما تعلم بتوقيف من الشّارع لا مجال للقياس فيه كمعرفة السّورة. فالآية طائفة حروف من القرآن عُلم بالتّوقيف انقطاعها معنىً عن الكلام الّذي بعدها في أول القرآن، وعن الكلام الّذي قبلها في آخر القرآن، وعن الكلام الّذي قبلها والّذي بعدها في غيرهما غير مشتمل على مثل ذلك. قال: وبهذا القيد خرجت السّورة.

وقال الزّمخشري: الآيات علم توقيف لا مجال للقياس فيه» (البرهان في علوم القرآن، 1: 188).

والزّمخشري؛ إذ يجزم بأن حدّ الآية توقيفيّ، فهو يعتمد في ما يذهب إليه على الخلاف بين الكوفيّين والبصريّين في عدّ الحروف المقطّعة في أوائل السّور آيات. فالبصريّون لم يعدّوها آيات على الإطلاق بحسب ما ينقله عنه الزّركشيّ. أمّا الكوفيّون فعدّوا بعضها آيات ولم يعدّوا بعضها الآخر كذلك. ويبدو أنّ الخلاف بين الفريقين يرجع إلى ما ثبت عند بعضهم من الرّوايات، ولم يثبت عند غيرهم، على ما يبيّنه ابن عاشور؛ إذ يقول: «وتحديد مقادير الآيات مرويّ عن النبي ﷺ. وقد تختلف الرّواية في بعض الآيات، وهو محمول على التّخيير في حدّ تلك الآيات الّتي تختلف فيها الرّواية في تعيين منتهاها ومبتدأ ما بعدها» (التّحرير والتّنوير، 1: 74). وهذا يوافق ما ذهب إليه الزّركشي من إرجاع سبب الخلاف في عدد الآي إلى طريقة الرّسول ﷺ في تلاوة القرآن. يقول: «واعلم أنّ سبب اختلاف العلماء في عدّ الآي والكلم والحروف أنّ النبيّ ﷺ كان يقف على رؤوس الآي للتّوقيف، فإذا عُلم محلُّها وصل للتّمام، فيحسب السّامع أنّها ليست فاصلة. وأيضاً البسملة نزلت مع السّورة في بعض الأحرف السّبعة، فمن قرأ بحرف نزلت فيه عدّها، ومن قرأ بغير ذلك لم يعُدّها» (البرهان في علوم القرآن، 1: 179).

يكشف هذا القول للزّركشي في تعليل سبب الاختلاف في عدد الآي أنّه راجع إلى طريقة الرّسول في الوقف بحسب اعتبارين مختلفين؛ أوّلهما: ما سمّوه رؤوس الآي أو الفاصلة، وثانيهما: تمام الكلام. وهو ما يوقفُنا على

أهمّيّة مفهومين آخرين من المفاهيم المتداولة عندهم في حدّ الآية هما: مفهوم الفاصلة ومفهوم الكلام. ونتوقّف في ما يأتي عند مفهوم الفاصلة، ثمّ نتناول بعده مفهوم الكلام.

1-2-2- التوجّه القياسيّ في حدّ الآية:

عقد الزّركشي فصلاً «في ضابط الفواصل» محتواه منقول في أغلبه عن الجعبري (ت 732هـ): يعرّف فيه الفاصلة. يقول: «ولمعرفتها طريقان توقيفيّ وقياسيّ؛ الأوّل التّوقيفيّ: روى أبو داود عن أمّ سلمة: لمّا سُئلت عن قراءة رسول الله ﷺ قالت: "كان يُقَطِّعُ قراءته آية آية"[1]. وقرأت: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1] إلى ﴿ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] تقف على كلّ آية. فمعنى "يُقَطّع قراءته آية آية": أي يقف على كلّ آية؛ وإنّما كانت قراءته ﷺ كذلك ليُعلَم رؤوسُ الآي. قال: ووهم فيه من سمّاه وقف السّنّة، لأنّ فعله عليه السّلام إن كان تعبّداً فهو مشروع لنا، وإن كان لغيره فلا. فما وقف عليه السّلام عليه دائماً تحقّقنا أنّه فاصلة. وما وصله دائماً تحقّقنا أنّه ليس بفاصلة، وما وقف عليه مرّة ووصله أخرى احتمل الوقف أن يكون لتعريفهما، أو لتعريف

---

(1) ورد الحديث في مسند ابن أبي داود بهذه الصّيغة: «حدّثنا سعيد بن يحيى الأموي، حدثني أبي، حدثنا ابن جريج، عن عبد الله بن أبي مليكة، عن أمّ سلمة ذكرت -أو كلمة غيرها- قراءة رسول الله ﷺ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 1-4] يقطّع قراءته آية آية». وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط بالقول: «رجاله ثقات، إلا أنّه اختلف فيه على عبد الله بن أبي مليكة (...) فمرّة يروى عن ابن أبي مليكة، عن بعض أزواج النبي ﷺ، ومرة يروى عنه عن أمّ سلمة، ومرة يروى عنه عن يعلى بن مملك، عن أم سلمة (...) ويعلى بن مملك مجهول. ومع ذلك فقد صحّح هذا الحديث ابن خزيمة والدارقطني والحاكم. لكن قال التّرمذيّ: هذا حديث غريب، وقال الذّهبي في «السّير» 15/ 362-363: غريب منكر، وإسناده نظيف. وأخرجه الترمذي (3154) من طريق يحيى بن سعيد الأموي، بهذا الإسناد. وهو في «مسند أحمد» (26583)» (سنن أبي داود، 6: 124).

الوقف التامّ أو للاستراحة، والوصل أن يكون غير فاصلة أو فاصلة وصلها لتقدّم تعريفها. الثّاني القياسيّ: وهو ما ألحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب. ولا محذور في ذلك لأنّه لا زيادة فيه ولا نقصان؛ وإنّما غايته أنّه محلّ فصل أو وصل. والوقف على كلّ كلمة جائز. ووصل القرآن كلّه جائز، فاحتاج القياسيّ إلى طريق تعرُّفه» (البرهان في علوم القرآن، 1: 98).

يؤكّد هذا القول المنسوب إلى الجعبريّ في حدّ الفاصلة ما ذهبنا إليه من وجود توجّهين في حدّ الآية أوّلهما توقيفيّ وثانيهما قياسيّ، ويرتبط التوجّه التوقيفيّ بما ورد عن الرّسول ﷺ من روايات تتعلّق بطريقته في تلاوة القرآن، وفي الوقف على رؤوس الآي في مواضع الفواصل. ومفهوم الفاصلة هذا هو الأساس الّذي قام عليه هذا المذهب الأوّل من مذاهب الاتّجاه القياسيّ في حدّ الآية. وهذا المفهوم يجمع بين أصحاب التّوقيف وأصحاب القياس؛ لأنّه يمكّن من التّوفيق بين الاتّجاهين؛ ذلك أنّ الأمر لا يخلو من أحوال ثلاثة: فما وقف عليه الرّسول دائماً عُدّ فاصلة؛ أي نهاية آية. وما لم يقف عليه مطلقاً لم يُعدّ كذلك. وما اختُلف فيه فإنّه يُردّ إلى الثابت من الروايات عبر آلية القياس. والمقصود بالقياس هنا هو قياس المواضع المختلف فيها على غير المختلف فيها؛ أي قياس الخطاب على الخطاب. وهو ما عبّر عنه الجعبري بإلحاق «المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب». ومن المهمّ هنا أن نلاحظ أنّه جعل القياس يخضع لقاعدة المناسبة. فإلحاق غير المنصوص بالمنصوص ليس أمراً اعتباطياً؛ بل هو يقوم على معيار واضح يجسّمه مفهوم المناسبة بين الفواصل.

2- تناسب الفواصل ودورها في ضبط مفهوم الآية:

2-1- تناسب الفواصل وقياس القرآن على أنماط أخرى من النّصوص:

إنّ قيمة مفهوم الفاصلة في حدّ الآية تكمن في علاقته الوثيقة بمفهوم المناسبة؛ فالقاعدة، الّتي يجريها دارسو الخطاب القرآنيّ في قياس غير

المنصوص على المنصوص لتعيين حدود الآي، هي قاعدة المناسبة. وهنا يبرز دور المناسبة في حدّ الآية. وتظهر ملامح هذا الفهم النّصّيّ للمناسبة؛ فالمناسبة هي مشاكلة الفاصلة للفواصل قبلها أو بعدها في السّياق الواحد. وهو ما تؤكّده الأمثلة الإجرائيّة الّتي يذكرها الزّركشي توضيحاً لكلام الجعبري. فهو يذكر نماذج لما أجمع العادّون على عدم عدّه من الفواصل لعدم مشاكلته لما ورد من فواصل قبله أو بعده. ويذكر نماذج لما عُدّ من الفواصل آيات لمناسبة الفواصل السّابقة أو اللّاحقة في سياق الخطاب، ويذكر نماذج لما اختُلف فيه من الفواصل.

يقول الزّركشي: «فاصلة الآية كقرينة السّجعة في النّثر، وقافية البيت في النّظم؛ وما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحذو والإشباع والتّوجيه فليس بعيب في الفاصلة. وجاز الانتقال في الفاصلة والقرينة وقافية الأرجوزة من نوع إلى آخر، بخلاف قافية القصيد. ومن ثمّ ترى ﴿يَرْجِعُونَ﴾ مع ﴿عَلِيمٌ﴾[1] و﴿الْمِيعَادَ﴾ مع ﴿الثَّوَابِ﴾[2] و﴿وَالطَّارِقِ﴾ مع ﴿الثَّاقِبُ﴾[3] والأصل في الفاصلة والقرينة المتجرّدة في الآية والسّجعة المساواة. ومن ثمّ أجمع العادّون على ترك عدّ ﴿وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾[4] و﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[5]

---

(1) ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 72-73].

(2) ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: 194-195].

(3) ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ﴿٢﴾ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق: 1-3].

(4) ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ [النساء: 133].

(5) ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: 172].

بالنّساء، و﴿كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾[1] بسبحان، و﴿لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2] بمريم، و﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[3] بطه، و﴿مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ و﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ بالطّلاق[4]، ولم يشاكل كلّ طرفيه، وعلى ترك عدّ ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ بآل عمران[5]، و﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ بالمائدة[6]، وعدّوا نظائرها للمناسبة نحو ﴿لِّأُولِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ بآل عمران[7]، و﴿عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ بالكهف[8]، و﴿وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ بطه[9].

وقد يتوجّه الأمران في كلمة فيُختلف فيها، فمنها البسملة، وقد نزلت بعض آية في النمل [الآية: 30]، وبعضها في أثناء الفاتحة في بعض الأحرف السبعة. فمن قرأ بحرف نزلت فيه عدّها آية، ولم يحتج إلى إثباتها بالقياس للنصّ المتقدّم خلافاً للدّاني. ومن قرأ بحرف لم تنزل معه لم يعدّها، ولزمه

(1) ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59].

(2) ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: 97].

(3) ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113].

(4) ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا ﴿11﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: 11-12].

(5) ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 83].

(6) ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

(7) ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُولِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: 190].

(8) ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف: 15].

(9) ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [طه: 80].

من الإجماع على أنّها سبع آيات أن يعدّ عوضها، وهو بعد ﴿ٱهۡدِنَا﴾ (...) ومنها حروف الفواتح، فوجهُ عدِّها استقلالها على الرّفع والنّصب ومناسبة الرّويّ والرّدف، ووجهُ عدمِه الاختلاف في الكمّية والتعلّق على الجزء. ومنها بالبقرة ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌۢ﴾ و﴿إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ﴾[1]، فوجه عدّه مناسبة الرّويّ، ووجه عدمه تعلّقه بتاليه. ومنها ﴿إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ بآل عمران[2] حملاً على ما في الأعراف[3] والشّعراء[4] والسجدة[5] والزخرف[6]. ومنها ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ﴾ بالزمر[7] لتقدير تاليه مفعولاً ومبتدأ. ومنها ﴿وَٱلطُّورِ﴾ [الطور: 1]، و﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الرحمن: 1]، و﴿ٱلۡحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: 1]، و﴿ٱلۡقَارِعَةُ﴾ [القارعة: 1]، و﴿وَٱلۡعَصۡرِ﴾ [العصر: 1]، حملاً على ﴿وَٱلۡفَجۡرِ﴾ [الفجر: 1]، و﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحى: 1]، للمناسبة، لكن تفاوتت في الكمّيّة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 81-83).

تُبيّن هذه النماذج أنّ القياس ضمن هذا المذهب في ضبط مفهوم الآية بالاعتماد على الفاصلة اتّخذ معنيين متلازمين؛ أوّلهما: قياس الخطاب القرآنيّ على الخطاب الشّعريّ وعلى الكلام المسجوع. وهو قياس نمط من

---

(1) ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ١٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ﴾ [البقرة: 10-11].

(2) ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: 49].

(3) ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [الأعراف: 105].

(4) ﴿أَنۡ أَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: 17].

(5) ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآئِهِۦۖ وَجَعَلۡنَٰهُ هُدٗى لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [السجدة: 23].

(6) ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا عَبۡدٌ أَنۡعَمۡنَا عَلَيۡهِ وَجَعَلۡنَٰهُ مَثَلٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [الزخرف: 59].

(7) ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰۚ فَبَشِّرۡ عِبَادِ﴾ [الزمر: 17].

النّصوص على نمط آخر. وقد أدّى ذلك إلى المقارنة بين الفاصلة في القرآن والقافية في الشّعر والسّجعة في النّثر. وثانيهما: قياس الخطاب القرآني بعضه على بعض سواء كان ذلك داخل السّورة الواحدة أم في السّور المتعدّدة. وهو ما وسمه الزّركشي بـ «القياس للنّصّ المتقدّم». والأداة المعتمدة في هذا النّوع الأخير هي المناسبة أو التّناسب بين فواصل الآيات.

2-2- الاختلاف في المطابقة بين مفهوم الفاصلة ومفهوم السّجعة:

على الرغم من أن الزّركشي يقارب بين مفهوم الفاصلة من ناحية، ومفهومي القافية والسّجعة من ناحية أخرى، فإنّه يبدو حريصاً، في الوقت نفسه، على بيان وجوه الاختلاف بينهما، فما يُعد عيباً في القافية والسّجعة لا يُعدّ كذلك في الخطاب القرآنيّ، وهو يلحّ على هذا المعنى في مواضع أخرى من كتابه، فنراه يعرّف الفاصلة بأنها تقع «عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها، وهي الطّريقة الّتي يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمّى فواصل لأنّه ينفصل عندها الكلامان، وذلك أنّ آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها، ولم يسمّوها أسجاعاً. فأمّا مناسبة فواصل فلقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [فصلت: 3]، وأمّا تجنّب أسجاعاً فلأنّ أصله من سجع الطّير، فشُرّف القرآن الكريم أن يستعار لشيء فيه لفظ هو أصل في صوت الطّائر، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في اسم السّجع الواقع في كلام آحاد النّاس، ولأنّ القرآن من صفات الله عزّ وجلّ، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها وإن صحّ المعنى. ثمّ فرّقوا بينهما فقالوا: السّجع هو الّذي يُقصد في نفسه ثم يحيل المعنى عليه. والفواصل الّتي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها» (البرهان في علوم القرآن، 1: 54).

ولقد تتبّع الزّركشي الخلاف بين من يجيزون تسمية الفواصل بالأسجاع ومن ينفون ذلك. فأمّا من ينفونه عن القرآن فهم الّذين ينطلقون من مفهوم الإعجاز القرآنيّ، كالقاضي أبي بكر بن العربي، والرّمّاني، فينفون السّجع

عن القرآن باعتباره قادحاً في إعجاز القرآن، وقد نقل الزّركشي عنهما كلاماً مطوّلاً في هذا الغرض (البرهان في علوم القرآن، 1: 53-55). وأمّا «أصحاب مدرسة القياس»، وهم من علماء اللّغة والنقّاد، فيذكر الزّركشي منهم الخفاجي (ت 466هـ)، وحازماً القرطاجنّي (ت 684هـ)، وهما يقيسان الخطاب القرآنيّ على «كلام العرب» على أساس أنّ القرآن نزل بلسانهم. وينقل الزّركشي عن حازم قوله: «وكيف يُعاب السّجع على الإطلاق؟ وإنّما نزل القرآن على أساليب الفصيح من كلام العرب. فوردت الفواصل فيه بإزاء ورود الأسجاع في كلام العرب، وإنّما لم يجئ على أسلوب واحد لأنّه لا يحسن في الكلام جميعاً أن يكون مستمرّاً على نمط واحد، لما فيه من التكلّف ولما في الطّبع من الملل عليه، ولأنّ الافتنان في ضروب الفصاحة أعلى من الاستمرار على ضرب واحد، فلهذا وردت بعض آي القرآن متماثلة المقاطع وبعضها غير متماثل» (البرهان في علوم القرآن، 1: 60).

فالواضح أنّ مقصد من رفضوا تسمية الفواصل بالأسجاع هو تنزيه كلام الله عن أن يكون مماثلاً لكلام البشر على ما ينقله الزّركشي عن الخفاجي، وهو قوله: «وأظنّ أنّ الّذي دعاهم إلى تسمية كلّ ما في القرآن فواصل، ولم يسمّوا ما تماثلت حروفه سجعاً، رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللّاحق بغيره من الكلام المرويّ عن الكهنة وغيرهم، وهذا غرض في التّسمية قريب. (...) والتّحرير أنّ الأسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل. فإن قيل: إذا كان عندكم أن السّجع محمود فهلا ورد القرآن كلّه مسجوعاً، وما الوجه في ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع؟ قلنا: إنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعادتهم، وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كلّه مسجوعاً لما فيه من أمارات التّكلّف والاستكراه والتّصنّع، ولاسيّما فيما يطول من الكلام، فلم يرد كلّه مسجوعاً جرياً منه على عرفهم في اللّطيفة العالية من كلامهم، ولم يخل من السّجع لأنّه يحسن في بعض الكلام على الصّفة السّابقة، وعليها ورد في فصيح كلامهم، فلم يجز أن يكون عالياً في الفصاحة

وقد أخلّ فيه بشرط من شروطها. فهذا هو السّبب في ورود بعضه كذلك وبعضه بخلافه» (البرهان في علوم القرآن، 1: 58).

نخلص ممّا سبق إلى أنّ الفواصل على التّحقيق هي الأسجاع نفسها، لكنّ الغرض من تعدّد المصطلحات للدلالة على الظّاهرة نفسها هو تنزيه كلام الله تعالى عن سائر أنماط الكلام البشريّ، وهو أمر لا طائل منه؛ لأنّ القرآن نفسه يبيّن أنّه نزل بلسان العرب، وهو ما جعل الخفاجي يذهب إلى المطابقة بين الفواصل والأسجاع.

3- قياس الخطاب القرآنّي بعضه على بعض:

يتبيّن من موقف اللّغويين من مفهوم الفاصلة أنّه لا يوجد فرق بين الفاصلة والسّجعة. وهم في ذلك يقيسون الخطاب القرآنيّ على الأنماط المعروفة من كلام العرب شعراً ونثراً باعتبار أنّ القرآن كلام بلسان عربيّ. ولكنّ ما يشدّ انتباهنا في هذا السّياق، وما يبدو أدخل في مطلبنا من هذا البحث، هو مذهب أولئك الّذين يعمدون إلى قياس الخطاب القرآنيّ بعضه على بعض انطلاقاً من مبدأ المناسبة. وهنا يكون مبحث الفاصلة مبحثاً نصّيّاً.

3-1- الفاصلة مفهوماً نصّيّاً:

إنّ من شروط الفاصلة التّكرار، وهو من الأسس الّتي يُبنى عليها النّص[1]. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن نحكم بوجود فاصلة إلّا ضمن سياق نصّيّ محدّد، فلا وجود للفاصلة في ذاتها؛ بل إنّ ما يعدّ فاصلة في سياق ما

---

(1) انظر مقال شارول (1978) حول قواعد الانسجام في النص، حيث يذكر أربع قواعد لانسجام الخطاب منها قاعدة التّكرار (Méta-règle de répétition)، وقد سبق تقديمه في الفصل الثّاني من الباب الأوّل. وانظر كذلك أهمّيّة التّكرار المعجميّ في اتّساق النّصوص لدى هالّيداي وحسن فهما يعدان التكرار (Reiteration) من مظاهر الاتّساق المعجميّ إلى جانب المتلازمات (Collocation) (Halliday & Hassen, 1976:318)، وهما يعرفان مصطلح (Reiteration) بأنه «شكل من أشكال الاتّساق المعجمي يتضمن تكرار العناصر المعجميّة» (Halliday & Hassen, 1976 : 278).

يمكن أن لا يُعدّ كذلك في سياق آخر. ونذكّر هنا بما أورده الزّركشي في كلامه السّابق عن الاختلاف في فواصل سورة الفاتحة بين من يعدّون البسملة آية ومن لا يعدّونها كذلك، فالأمثلة الّتي ذكرها عن الاختلاف في عدد الآي بحسب الاختلاف في الفواصل تصلح كلّها لأن يستدلّ بها في هذا السّياق؛ لأنّها تبيّن أنّ الفاصلة تكتسب قيمتها من الكلّ النّصّيّ لا من ذاتها باعتبارها جزءاً. وهنا نذكّر على وجه الخصوص بالخلاف في فواتح السّور، وما ذكره الزّركشي في شأن من لم يعدّوها من الآي من أنّ مردّ ذلك إلى «الاختلاف في الكمّية والتعلّق على الجزء».

وهذا الوصف على قدر كبير من الأهمّيّة في نظرنا؛ لأنّه يدل على وعي بقيمة الكل في تعيين الفاصلة، ويبرز الوظيفة الّتي ينهض بها مبدأ المناسبة بين الأجزاء المكوّنة لذلك الكلّ في تعيين فواصل الآي. فوجه عدّ الفواتح آياتٍ بحسب الزّركشيّ «استقلالها على الرّفع والنّصب ومناسبة الرويّ والرّدف». فمن عدّوها آيات تعاملوا معها على أنّها فواصل مشاكلة لفواصل الآي بعدها انطلاقاً من رؤية كلّيّة تتجاوز المستوى الموضعيّ. وهذا يذكّرنا بنظريّة الصّيغة الكلّيّة للإدراك (Gestalt theory) الّتي مثّلت أساساً من الأسس الّتي انطلقت منها بعض المدارس الحديثة في النّظر إلى النّصّ نظرة كلّيّة على أنّه أكثر من مجموعة من الجمل يمكن أن نعدّها كما نعدّ الجوز، أو نرمي بها كما نرمي بالحصى على حدّ عبارة الجرجاني، وأنّ الأجزاء في النّصّ لا قيمة لها إلا باعتبارها مكوّنة لذلك الكلّ بدليل أنّها قد تفقد قيمتها إذا نقلناها من مجموعة إلى أخرى. ويرجع كلّ ذلك إلى نظريّة القشتالت أو نظريّة الصّيغة الكلّيّة للإدراك المتعلّقة بطريقة إدراك العناصر في ضوء الكلّ الّذي تندرج ضمنه. (انظر الفصل الثاني من الباب الأوّل: 1,1,2,2).

ولقد كان لدى الجرجاني نوع من الوعي بهذه الفكرة يظهر في نظريّته في النّظم، لكنّه لم يتجاوز في ذلك حدود الجملة الواحدة. فانظر إليه كيف يقول: «واعلم أنّ مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو

الفضة، فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنّك إذا قلت: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلّها على مفهوم هو معنى واحد لا عدّة معان، كما يتوهّمه النّاس» (دلائل الإعجاز، 412-413).

ونحن نقدّر أنّ مفهوم المناسبة هو صيغة من صيغ مفهوم النّظم لدى الجرجاني بعد أن طوّره علماء المناسبة، وتجاوزوا به نطاق الجملة الواحدة إلى نطاق العلاقات بين الجمل في الخطاب (انظر الفصل الأول من الباب الأول: 3,2,2)، ذلك أنّ فكرة البنية الكلّيّة مثّلت أساساً لنظريّة المناسبة مثلما كانت أساساً لنظريّة النّظم. وهو ما يظهر في حدّ الآيات بكونها أجزاء مكوّنة للخطاب القرآنيّ على أساس تناسب الفواصل. والمقارنة بين الفواصل المتماثلة في سياقات قرآنية متعدّدة يمكن أن توضّح ذلك. ونكتفي هنا بالتّذكير بمثال آخر من الأمثلة الّتي أوردها الزّركشي في قوله السّابق، وهو إجماعهم على عدم عدّ قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ فاصلة ضمن الآية الآتية في (5) من سورة طه، في حين عدّوا نظائره في بقية السّياقات القرآنيّة في (6) و(7) و(8) و(9) آيات:

(5) ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113].

(6) ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 187].

(7) ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 51].

(8) ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 69].

(9) ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28].

والتّأمّل في هذه السّياقات يوقفنا على أنّ تناسب الفواصل كان وراء عدّ

هذه الفواصل آيات، فقد بنيت الفواصل فيها على الواو (الإشباع بالضم) والنّون أو الياء (الإشباع بالكسر)، خلافاً لسورة طه الّتي بُنيت الفواصل فيها على التزام السّكون مع الإشباع بالفتح (في حالة الوقف) أو السّكون مع التّنوين بالفتح (في حالة الوصل) بقطع النّظر عن الحروف[1].

والّذي يبدو للمتمعّن في هذه الأمثلة أنّ هذا النّوع من المناسبات بين الآيات أو بين الفواصل لا يتجاوز المستوى الإيقاعيّ إلى المستوى النّحويّ، وأنّه لا تعلّق لمفهوم الآية بمفهوم الجملة، وهو ما يجزم به ابن عاشور في حدّه الآية بالاعتماد على مفهوم الفاصلة بالقول: «لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعاً لانتهاء نزولها، وأمارته وقوع الفاصلة. والّذي استخلصته أنّ الفواصل هي الكلمات الّتي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب، مع تماثل أو تقارب صيغ النّطق بها، وتُكرَّر في السّورة تكرّراً يؤذن بأنّ تماثلها أو تقاربها مقصود من النّظم في آيات كثيرة متماثلة، تكثر وتقلّ، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع. والعبرة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون، وهي أكثر شبهاً بالتزام ما لا يلزم في القوافي. وأكثرها جارٍ على أسلوب الأسجاع. والّذي استخلصته أيضاً أنّ تلك الفواصل كلّها منتهى آيات ولو كان الكلام الّذي تقع فيه لم يتمّ فيه الغرض المسوق إليه، وأنّه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلّا نادراً كقوله تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص: 1]، فهذا المقدار عُدّ آية وهو لم ينته بفاصلة، ومثله نادر (...) فلو انتهى الغرض الّذي سيق له الكلام، وكانت فاصلة تأتي بعد انتهاء الكلام تكون الآية غير منتهية ولو طالت، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾

(1) نورد جزءاً من السّياق يتضمّن الآية المعنيّة للتّوضيح: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿112﴾ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿113﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: 112-114].

[ص: 24] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: 24][1] فهذه الجمل كلّها عدّت آية واحدة» (التّحرير والتّنوير، 1: 75-76).

لقد أوردنا هذا القول على طوله لما يكشفه من دور الفاصلة في ضبط حدود الآية، فالفاصلة هي المعيار الأمثل لتعيين حدود الآية، وضابط الفاصلة هو التّماثل والتّقارب الصّوتيّ بين نهايات الآيات مع تكرّرها في مواضع معلومة عند مقاطعها. وهذا التّماثل والتّقارب والتّكرار يعرب عن قصد المتكلّم إلى تقسيم خطابه إلى وحدات لا تخضع للأبنية النّحويّة والدّلاليّة للجمل وأغراضها بالضّرورة، ولكنّها ترتبط ببنية الخطاب الإيقاعيّة، نظراً إلى قرب مفهوم الفاصلة من مفهوم السّجعة في النثر، ومن مفهوم القافية في الشعر.

2-3- الفاصلة مفهوماً من مفاهيم الاستعمال:

لا يسعنا في هذا المبحث أن نتوقّف عند حدود الاختلاف بين الأقيسة النّحويّة في ضبط مقادير الآيات بالاعتماد على مستويات النّظام اللّغوي ومفاهيمه، وبين أقيسة تنتمي إلى مجال آخر بلاغيّ أو بديعيّ، فلطالما سارت البلاغة العربيّة وسار النّقد العربيّ في ركاب النّحو لا يجاوزه إلّا في مستويات محدودة نُظر إليها دائماً على أنّها مظاهر عدول عن الأصل، وخروج على مقوّمات النّظام، ومنحت وضعاً خاصّاً على أنّها من تجوّزات الأدباء والشّعراء، وكانت حصيلة النّظر فيها سلبيّة لما ارتبطت به من تقديرات سلبيّة لمن يقدم عليها، فقد عُدّت عندهم دليلاً على ضعف هذا الشّاعر أو ذاك، وعلى عدم القدرة على التّوفيق بين متطلّبات النّظام النّحوي من ناحية ومتطلّبات الشّكل الأدبيّ من ناحية أخرى[2]، وذلك، في تقديرنا، ما أعاق نشأة نوع من

---

(1) الآية هي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: 24].

(2) تكفي هنا عودة إلى مصادر النّقد الأدبي، ونكتفي بالإشارة إلى مصدر أساسيّ في هذا السّياق هو كتاب (الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء) للمرزباني (ت =

التّفكير النّصّيّ في صلب النّظريّة النّقديّة أو الشّعريّة يمكّن من استخلاص القواعد النّصيّة لانتظام القصيدة العربيّة، بعيداً عن متطلّبات النّظام النّحوي[1]، وهو ما أرسى نوعاً من النّقد الذّرّيّ لم يتمكّن من تجاوز حدود الوحدة الدّنيا في القصيدة متمثّلة في البيت إلى استخلاص المقوّمات النّصيّة للقصيدة العربيّة.

وعلى الرغم من أنّ مفهوم المناسبة نشأ، فيما يبدو، في مهاد النّظريّة البلاغية والنقدية؛ فإنّه لم يؤدّ صلبها إلى نتائج ذات بال في صياغة نوع من التّفكير النّصيّ يتجاوز حدود الجهاز اللّغوي الّذي أرساه النّحاة. وحتّى الجهود الّتي بذلها الجرجاني في مبحث الوصل والفصل ضمن نظريّة النّظم بقيت هي ذاتها شاهدة على عمق الأثر الّذي مارسته النّظريّة النّحويّة بما لم يسمح، في تقديرنا، بتجاوز حدود البنية الموضعيّة الخاصّة بإجراء عمليّتي الوصل أو الفصل، وهي لا تتجاوز نطاق الجملتين المرتبطتين بأحد نوعي العلاقة. ويبدو أنّ الاستثناء الوحيد في هذا المجال، فيما نعلم، هو حازم القرطاجنّي؛ الّذي

= 384هـ)، والمقصود بالعلماء هنا علماء اللّغة على نحو خاصّ. انظر قوله مثلاً: «وعلى أنّ كثيراً ممّا أنكر فى الأشعار قد احتجّ له جماعة من النّحويين وأهل العلم بلغات العرب، وأوجبوا العذر للشّاعر فيما أورده منه، وردّوا قول عائبه والطّاعن عليه؛ وضربوا لذلك أمثلة قاسوا عليها ونظائر اقتدوا بها؛ ونسبه بعضهم إلى ما يحتمله الشّعر أو يضطرّ إليه الشّاعر». وهو قول يكشف المقصود بالعلماء. (الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، 13).

(1) نستثني هنا بعض الإشارات العابرة لدى بعض النقاد على غرار ما نجده لدى الجاحظ (ت 255هـ) من كلام عن تلاحم الأجزاء في القصيدة في سياق شرح أبيات في وصف جيد الشعر لخلف الأحمر وأبي البيداء الرّياحي (البيان والتّبيين، 1: 66-67). أو ما نجده لدى ابن قتيبة (ت 276هـ) من وصف لبنية القصيدة المدحيّة (الشّعر والشّعراء، 1: 74-75)، أو لدى ابن طباطبا (ت 322هـ) من كلام على بناء القصيدة وتقسيم للقصيدة إلى فصول، وكلام على حسن التخلّص من فصل إلى فصل، وعلى أهمّيّة التّناسق والتّرابط بين أجزاء القصيدة (عيار الشعر: 7-9، 213)، أو لدى الحاتمي (ت 388هـ) من تشبيه للقصيدة «بخلق الإنسان في اتّصال أعضائه ببعض» (نقلاً عن العمدة، 2: 117).

تمكّن من تقديم رؤية نصيّة شاملة للقصيدة تتجاوز حدود العلاقة بين الجملتين أو البيتين، فجعل القصيدة تقوم على مجموعة من الفصول ينتظمها غرض واحد. والفصل عنده هو مجموعة من الأبيات تدور على معنى واحد، وقد كان لمفهوم المناسبة دور أساسيّ في تصوّره لبنية القصيدة؛ إذ اشترط المناسبة بين الأبيات في الفصل الواحد، ومناسبة الفصول لغرض القصيدة[1].

ويبدو أنّ دارسي الخطاب القرآنيّ كانوا أكثر جرأة في الاعتراف بمظاهر العدول عن النّظام النّحوي وتقعيدها[2]، وفي الوقوف من خلالها على مقوّمات انتظام الخطاب بالاعتماد على مفهوم المناسبة؛ بل إنّ هذا المفهوم، الّذي عُدّ أساساً لضبط حدود الآية، أدّى في أحيان كثيرة إلى الإجهاز على مقوّمات النّظام اللغوي في مستوياته المتعدّدة الصّوتية والصّرفيّة والتّركيبيّة، ففي مقابل أهمّيّة تناسب الفواصل الّذي عُدّ مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات انتظام الخطاب القرآنيّ، نلاحظ أنّ المفاهيم النّحويّة التّابعة للجهاز اللّغويّ تنهض في هذا المجال بدور محدود جدّاً لديهم، فلقد خصّ الزّركشي «إيقاع

---

(1) انظر كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء). وانظر ما توصّل إليه يوسف حسين بكار في دراسته عن (بناء القصيدة في النّقد العربيّ القديم) من أنّ حازماً هو «أوّل ناقد عربيّ قديم يتحدّث عن الوحدة في القصيدة كاملة، لا في الجملة والعبارة أو البيت والبيتين؛ وأوّل ناقد يكون التحام الأجزاء والتئامها عنده في القصيدة كلّها، وهذا خروج على قاعدة من قواعد عمود الشّعر العربيّ واختلاف كبير عن جمهرة كبيرة من النّقّاد» (بكار، 1982: 310). غير أنّ بكّار أرجع هذا الوعي لدى حازم بوحدة القصيدة إلى تأثره بنظرية أرسطو عن وحدة العمل الأدبي (بكار، 1982: 305، 311). وكذلك عدّه خطّابي «أوّل ناقد عربيّ (...) يقدّم وصفاً مفصّلاً لكيفيّة تماسك النصّ الشّعريّ -القديم على الأقلّ- مهتمّاً ببداية القصيدة ونهايتها مروراً بوسطها» (خطّابي، 2006: 163).

(2) نحن على وعي بأن النحاة هم أول من تناول مظاهر العدول هذه بالدرس، وقد آلت إلى البلاغيين وعلى رأسهم الجرجاني، ولكن اهتمام هؤلاء كان منصباً على كيفية إرجاعها إلى الأصول النّحوية التي تفرعت عنها، فلم تلق، باعتبارها مظاهر للاستعمال تخرق النظام اللغوي، وترتبط بقواعد إجراء الخطاب، اهتماماً كبيراً.

المناسبة في مقاطع الفواصل» بقسم من الفصل الّذي خصّصه لمبحث الفواصل، ورأى أنّ «إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطّرد متأكّد جدّاً، ومؤثّر في اعتدال نسق الكلام» (البرهان في علوم القرآن، 1: 60).

ولبيان أهمّيّة الفاصلة في تناسب الخطاب القرآنيّ على حساب النّظام اللغويّ، يحصي الزّركشيّ اثني عشر مظهراً من مظاهر «الخروج على نظم الكلام» رعاية للفاصلة (البرهان في علوم القرآن، 1: 61-67). ويمكن أن نصنّف مظاهر العدول الّتي ذكرها الزّركشي بحسب المستوى النّحويّ الّذي تتعلّق به إلى أنواع:

فمنها ما يتعلّق بالمستوى الصوتيّ كزيادة حرف أو إمالته رعياً للفاصلة. يقول الزّركشي: «ولهذا ألحقت الألف بـ «الظنون» في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب: 10]؛ لأنّ مقاطع فواصل هذه السّورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على النّون ألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل، ومثله ﴿فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: 67] و﴿وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠﴾ [الأحزاب: 66] (...) وكذلك لحاق هاء السّكت في قوله: ﴿مَا هِيَهْ﴾ [القارعة: 10] في سورة القارعة، هذه الهاء عدّلت مقاطع الفواصل في هذه السّورة، وكان للحاقها في هذا الموضع تأثير عظيم في الفصاحة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 61).

ومنها ما يتعلق بالمستوى الصّرفيّ «كإفراد ما أصله أن يجمع»، كما في: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر: 54]. «قال الفرّاء: الأصل «الأنهار»، وإنما وحّد لأنه رأس آية، فقابل بالتّوحيد رؤوس الآي» (البرهان في علوم القرآن، 1: 63). و"جمع ما أصله أن يفرد" كما في: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾ [إبراهيم: 31]. يقول الزّركشي: «فإنّ المراد ولا خلّة بدليل الآية الأخرى، لكن جَمَعَهُ لأجل مناسبة رؤوس الآي» (البرهان في علوم القرآن، 1: 64).

ومنها ما يتعلق بالمستوى التّركيبيّ "كتأخير ما أصله أن يتقدّم" في قوله:

﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: 67]؛ «لأنّ أصل الكلام أن يتّصل الفعل بفاعله ويُؤخَّر المفعول، لكن أُخّر الفاعل وهو موسى لأجل رعاية الفاصلة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 62).

هذه نماذج من مظاهر العدول رعياً للفواصل أوردناها مختصرة توخّياً للإيجاز[1]؛ فالمهمّ بالنّسبة إلينا هو ما تكشفه هذه الأمثلة وغيرها من دور للفاصلة يجعلها مندرجة في مستوى الخطاب والاستعمال أكثر من اندراجها في مستوى الجهاز والنّظام. فهل يجوز لنا الحديث عن الآيات باعتبارها وحدات على قطيعة تامّة مع النّظام اللّغويّ بالاعتماد على مظاهر العدول هذه؟ وهل يمكن أن يختزل التّناسب بين الآيات في التّناسب بين الفواصل؟

4- من المناسبات بين الفواصل إلى المناسبات بين الجمل:

4-1- مفهوم الفاصلة عند النحاة:

على الرغم من أنّ مفهوم الفاصلة غلب على معايير الدّارسين في حدّ الآية، فإنّ ذلك لا يلغي الدّور الّذي نهض به مفهوم الجملة في طريقتهم في التّعامل مع الآية في تحليل الخطاب القرآنيّ. وقد كانت للّغويّين، ولا سيّما النّحاة، محاولات للتّقريب بين مفهومي الفاصلة والآية من ناحية، ومفهوم الجملة من ناحية أخرى، ترجع إلى سيبويه نفسه، فقد تناول، ضمن الباب الّذي عقده في كتابه لـ «ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف وهي الياءات»، بعض الأمثلة من الفواصل القرآنيّة عرَضاً في سياق الكلام على ظاهرة الحذف المذكورة. يقول: «وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف، يحذف في الفواصل والقوافي. فالفواصل قول الله عز

(1) انظر: البرهان في علوم القرآن، 1: 58-62. حيث يذكر عدّة أمثلة لأنواع العدول لتحقيق التناسب بين الفواصل، وانظر: الإتقان؛ حيث ينقل السّيوطي عن كتاب شمس الدين ابن الصائغ الموسوم بـ (إحكام الرأي في أحكام الآي) أربعين نوعاً من أنواع العدول لا تخرج عن الأصناف التي ذكرناها (الإتقان، 3: 339-345).

وجـــــــــــلّ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾ و﴿مَا كُنَّا نَبۡغِۚ﴾[1] و﴿يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ﴾[2] و﴿ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾[3]. والأسماء أجدر أن تحذف؛ إذ كان الحذف فيها في غير الفواصل والقوافي. وأما القوافي فنحو قوله وهو زهير:

(وأراكَ تَفْرِي ما خَلَقْتَ وبَعْـ ....ضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يَفْرْ)

[الكامل]

وإثبات الياءات والواوات أقيس الكلامين، وهذا جائز عربيٌّ كثير» (الكتاب، 4: 184-185).

وعلى الرغم من أنّ هذا الكلام لم يكن متوجّهاً إلى دراسة مفهوم الفاصلة في حدّ ذاته؛ فإنّه يكشف أنّ فهم سيبويه للفاصلة مختلف عن فهم علماء المناسبات، يظهر ذلك من المثال الّذي ضربه للفاصلة من سورة الكهف، فالفاصلة فيه لا تُشاكل الفواصل الواردة في سياق السّورة، وليست في موقع المقطع من الآية. ويبدو أنّ بعض الدّارسين اعتمد على هذا القول في تعريف الفاصلة بأنّها مقطع الجملة لا مقطع الآية. من ذلك ما رواه الزّركشي عن أبي عمرو الدّاني (ت 444هـ) من أنّ الفاصلة «كلمةٌ آخر الجملة»، وهو ما اعترض عليه الجعبري لكونه خلاف المصطلح المتعارف عليه عند علماء القرآن. والّذي تبيّن لنا أنّ الخلاف بين الجعبري والدّاني خلاف اصطلاحيّ، ففي حين يميّز الجعبري بين فواصل لغويّة وفواصل صناعيّة[4] على أساس أنّ الفاصلة اللّغويّة هي نهاية الجملة، والفاصلة الصناعيّة هي نهاية الآية، فإنّ الدّاني يميّز بين الفواصل ورؤوس الآي على

(1) ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا﴾ [الكهف: 64].

(2) ﴿وَيا قَوْمِ إِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنادِ﴾ [غافر: 32].

(3) ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾ [الرعد: 9].

(4) يبدو أنّه يقصد بالفواصل اللّغوية اصطلاح علماء اللّغة، والفواصل الصناعية مصطلح علوم القرآن والمفسرين.

أساس أنّ الفواصل أعمّ من رؤوس الآي، فهي تشتمل على مقاطع الكلام، سواء كان رأس آية أم لم يكن.

وينقل عنه الزّركشي قوله: «أمّا الفاصلة فهي الكلام المنفصل ممّا بعده، والكلام المنفصل قد يكون رأس آية وغير رأس، وكذلك الفواصل يكُنّ رؤوس آي وغيرها، وكلُّ رأس آية فاصلة، وليس كلّ فاصلة رأس آية، فالفاصلة تعمّ النّوعين وتجمع الضّربين[1]، ولأجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيبويه في تمثيل القوافي ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾[2] و﴿مَا كُنَّا نَبْغِ﴾، وهما غير رأس آيتين بإجماع، مع ﴿إِذَا يَسْرِ﴾ وهو رأس آية باتّفاق» (البرهان في علوم القرآن، 1: 54).

يظهر من القول السّابق للدّاني، إذاً، أنّ مفهوم الفاصلة عند النّحاة يطابق مفهوم الجملة، وأنّ رأس الآية لا يكون فاصلة إلّا إذا كان يوافق نهاية جملة في الآية السّابقة.

4-2- دور مفهوم الجملة في حدّ الآية:

لئن آل هذا الجدل حول مفهوم الآية في النّهاية إلى إقرار مفهوم للآية يعتمد على مفهوم الفاصلة الإيقاعيّ؛ فإنّه كشف قوّة تأثير المفاهيم النّحويّة، ولا سيّما مفهوم الجملة، وهو ما نلمسه في مواقف من عَدّوا الحروف المقطعة في أوائل السّور نفسها آيات. من ذلك ما ينقله الزّركشي غير معزوّ إلى صاحبه عن السّبب الّذي جعلهم يعدّون ﴿يسٓ﴾ [يس: 1] آية، ولا يعدّون ﴿طسٓ﴾ [النمل: 1]

---

(1) كلام الدّاني في الأصل يتوقّف عند هذا الحدّ، ولا ندري لماذا نسب إليه الزّركشي بقية الكلام، قارن مع (البيان في عدّ آي القرآن: 126).

(2) ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 105]، ونلاحظ أنّ قوله ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ هنا لا يمكن أن يمثّل فاصلة بكلّ المقاييس، سواء اعتبرنا الفاصلة نهاية جملة أم نهاية آية، أضف إلى ذلك أنّ سيبويه لم يستشهد بهذه الآية في كتابه، وعلى الرغم من أنّنا لم نقف على كتاب الجعبري فالأرجح عندنا أنّ قوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ هو تصحيف لـ ﴿يَوْمَ ٱلتَّنَادِ﴾، وهي الآية التي استشهد بها سيبويه. ولم يقم محقّق كتاب البرهان بتحقيق الآية لدى سيبويه.

كذلك، مع تشابههما في عدد الحروف وفي الوزن وفي كونهما مفتتحاً بهما سورتاهما. يقول: «وقال بعضهم: إنّما عدّوا ﴿يسٓ﴾ آية ولم يعدّوا ﴿طسٓ﴾؛ لأنّ ﴿طسٓ﴾ تشبه المفرد كقابيل في الزّنة والحروف، و﴿يسٓ﴾ تشبه الجملة من جهة أنّ أوّله ياء، وليس لنا مفرد أوّله ياء» (البرهان في علوم القرآن، 1: 268).

يظهر من هذا القول أنّ أصحابه يقيسون الآية بمقياس الجملة النّحويّ، فالآية لا يصحّ أن تكون مفردة في رأيهم وإن كانت كذلك مثل ﴿يسٓ﴾، فلا بدّ من أن تؤوّل بالجملة. وعلى الرغم من أنّ هذا الموقف لا يخلو من ضعف؛ لأنّه لا يمكّن من ردّ كلّ الحروف المقطّعة الّتي عُدّت آيات إلى مقياس الجملة، فإنّ قيمته تكمن في الكشف عن الخلفيّة النّحويّة الّتي ينطلق منها هؤلاء في تنظير الآية بالجملة، وهي، في نظرنا، الخلفيّة نفسها الّتي انطلق منها أولئك الّذين لم يَعدُّوا الحروف المقطّعة الّتي افتُتِحت بها السّور آيات، وأوْلوها منزلة خاصّة في الخطاب القرآنيّ هي منزلة «فواتح السّور» نظراً لصعوبة ردّها جميعاً إلى مفهوم الجملة. فمن البيّن أنّ مفهوم الجملة حاضر عند هؤلاء وأولئك كما هو حاضر في حدود الآية الّتي لقيت إجماعاً بينهم، من ذلك هذا الحدّ الّذي ينقله الزّركشي عن الجعبري، وينقله السّيوطي في **(الإتقان)** وتتناقله كتب علوم القرآن حتى لكأنّه أكثر تعريفات الآية قبولاً عندهم، وهو قول الجعبري: «حد الآية قرآن مركب من جمل ولو تقديراً، ذو مبدأ ومقطع مندرج في سورة، وأصلها العلامة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 266).

فهذا الحدّ يبرز أنّ الجملة هي المقياس الّذي تُقاس به الآية، سواء كانت أكثر من جملة أم أقلّ منها، فالآية إمّا أن تكون مركّبة من جمل، وإما أن تَقبل في الحدّ الأدنى أن تُقدَّر بالجملة. وهو ما نلمسه بعد ذلك لدى ابن عاشور الّذي اعتمد تعريف الجعبري، وطوّره لكي يشمل الحروف المقطّعة في فواتح السّور؛ إذ يقول: «الآية: هي مقدار من القرآن مركّب ولو تقديراً أو إلحاقاً، فقولي ولو تقديراً لإدخال قوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64]؛ إذ التّقدير: هما مدهامّتان، ونحو: ﴿وَٱلْفَجْرِ﴾ [الفجر: 1]؛ إذ التقدير

أقسم بالفجر. وقولي أو إلحاقاً: لإدخال بعض فواتح السّور من الحروف المقطّعة؛ فقد عدّ أكثرها في المصاحف آيات ما عدا: ﴿الٓر﴾، و﴿الٓمٓر﴾، و﴿طسٓ﴾، وذلك أمر توقيفيّ، وسنّة متّبعة، ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها» (التّحرير والتّنوير، 1: 74).

لقد سعى ابن عاشور إلى وضع تعريف يؤلّف بين التّعريفات السّابقة، ويشتمل على كلّ أشكال الآية في القرآن، وهو يوفّق إلى ذلك بين مذهبي التّوقيف والقياس في حدّ الآية. ويبرِزُ هذا التعريف مع سابقه الدّور الّذي نهضت به المفاهيم النّحويّة من قبيل التّركيب والجملة والتقدير في حدّ الآية عندهم. ومهما تكن قدرة هذه التّعريفات على الجمع والمنع محدودة، وذلك ما ينأى بها عن الحدود المنطقيّة الصّارمة، فإنّها تكشف جانباً من المضايق الّتي واجهت المتصدّين للخطاب القرآنيّ بالتّحليل، وهذه المضايق ترجع إلى أسباب إجرائيّة تتمثّل في التّعامل مع الخطاب القرآنيّ باعتباره خطاباً ناجزاً، وهي ترجع إلى الصّعوبة الّتي كان يواجهها المفسّرون ودارسو الخطاب القرآنيّ إزاء الوحدة الأساسيّة الّتي يمكن الاعتماد عليها في تحليل الخطاب القرآنيّ؛ ذلك أنّ كلّ تحليل للخطاب يتطلّب ضرورة تقسيم هذا الخطاب إلى وحدات، ومن ثمّة النّظر في العلاقات القائمة بين تلكم الوحدات. وتعيين هذه الوحدات يتطلّب معياراً نظاميّاً منضبطاً، وهو ما يوفّره النّظام اللغويّ من خلال مفهوم الجملة، ولا يوفّره مفهوم الآية وحده.

4-3- المطابقة بين مفهوم الآية ومفهوم الجملة عند علماء المناسبات:

لقد غلب هذا التّوجه في التّقريب بين الآية والجملة على علماء المناسبات، الّذين تمثّل جهودهم موضوع هذا البحث، فالمتأمّل في الطريقة الّتي انتهجوها في تحليل الخطاب القرآنيّ للوقوف على مظاهر الانسجام فيه يدرك، دون عناء، أنّ جهودهم كانت منصرفة إلى تحليل العلاقات بين الجمل، على الرغم من أنّ عملهم اتّخذ عنوان المناسبات بين الآيات، وأنّهم يميّزون بين تناسب الفواصل وتناسب الآي؛ ذلك أنّهم، عندما يتحدّثون عن

«تناسب الآيات»، يقصدون في الغالب تناسب الكلام؛ أي تناسب الجمل باعتبارها مكوّناً مباشراً من مكوّنات الخطاب، وما يؤكّد ما نذهب إليه أنّ الزّركشي لم يتناول، في الفصل الّذي خصّصه لـ «معرفة المناسبات بين الآيات» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35-52)، مسألة تناسب الفواصل البتّة، بل تناولها ضمن الفصل الّذي خصّصه لـ «معرفة الفواصل ورؤوس الآي» (البرهان في علوم القرآن، 1: 53-101، انظر كلامه في هذا الفصل على «إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل» ص57 وما بعدها)، ولم يخرج في كلامه على المناسبات بين الآيات عن دراسة أنواع العلاقات الّتي تقوم بين الآيات، واقترح خلاله تصنيفاً «لأنواع ارتباط الآي بعضها ببعض» كما يأتي:

«ذكر الآية بعد الأخرى، إمّا أن يظهر الارتباط بينهما لتعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالأولى فواضح، وكذلك إذا كانت الثّانية للأولى على جهة التّأكيد والتّفسير أو الاعتراض والتّشديد، وهذا القسم لا كلام فيه. وإمّا ألا يظهر الارتباط، بل يظهر أنّ كل جملة مستقلّة عن الأخرى، وأنّها خلاف النّوع المبدوء به، فإمّا أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أو لا» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40).

إنّ ما يلفت انتباهنا هو التّعامل في تصنيف العلاقات بين الآيات المتعاقبة مع مفهومي الجملة والآية على نحو يجعلهما كالمترادفين. فانظر إلى قوله في شرح النّوع الثّاني من العلاقات بين الآيات: «بل يظهر أنّ كل جملة مستقلّة عن الأخرى». وانظر إلى قوله في الفصل ذاته في شرح نوع مشكِل من أنواع العطف بين الآيات: «وقد تأتي الجملة معطوفة على ما قبلها ويشكل وجه الارتباط» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40)، حتى يتأكّد لديك ما قدّمناه من أنّ موضوع «علم المناسبات بين الآيات» هو على وجه التّحقيق المناسبة بين الجمل. ويبدو أنّهم أطلقوا عليه هذا الاسم، بدلاً من «المناسبات بين الجمل»، بسبب أنّ الغالب على فواصل الآي كونها نهايات جمل، وأنّ العلاقات بين الآيات هي علاقات بين الجمل المكوّنة لتلك الآيات، فكأنّهم

أطلقوا على الجملة اسم الآية مجازاً من باب دلالة الكلّ على الجزء، ثم عمّموا ذلك في إجراء مفهوم المناسبة، فتجاوزوا مفهوم الآية إلى مفهوم الجملة. ويكفينا هنا أن نسوق هذا الشاهد الّذي ذكره الزّركشي في الفصل ذاته، واعتنى فيه بتحليل المناسبة بين جمل هي في غير موقع الفاصلة، والمثال يتعلّق بعدم وضوح موجب العطف بين الجمل المكوّنة للآية الآتية:

(10) ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 189].

ويتساءل الزّركشي عن وجه المناسبة بين الجملة الأولى من هذه الآية والجملة الثّانية منها، وعن «الرّابط بين أحكام الأهلّة وبين حكم إتيان البيوت» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40)، فذلك دليل قاطع على أنّ مبحث المناسبة هنا يتناول العلاقات بين الجمل لا بين الآيات، وهو يتناول المناسبة بين الجمل المكوّنة للآية الواحدة. وإذا تجاوزنا الزّركشي إلى الرّازي وابن عاشور والبقاعي، وغير هؤلاء من المفسّرين المشتغلين بعلم المناسبات، فإنّ الأمثلة الّتي يمكن أن تساق دليلاً على زعمنا لا حصر لها؛ بل إنّ ابن عاشور لا يتوانى في بعض المواضع من تفسيره عن المطابقة بين المفهومين مطابقة تامّة لا تدع أيّ مجال للّبس، فهو يقول في تفسير لفظ الآية من قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1] ما نصّه: «وآيات القرآن: الجمل المستقلّة بمعانيها المختتمة بفواصل» (التّحرير والتّنوير، 11: 314).

يبدو، إذاً، أنّ ابن عاشور، بعد أن تقدّم شوطاً في التّفسير، أصبح يستعمل مفهوم الجملة في تعريف مفهوم الآية، وهو ما يدلّ على أنّه لم يعد يساوره شكّ في تطابق المفهومين. وهذا الاستعمال لمفهومي الآية والجملة استعمالاً يجعلهما كالمترادفين يدعو إلى التّساؤل لا عن مفهوم الآية فحسب؛ بل عن حقيقة مفهوم الجملة لديهم، وعن مرجع هذا المفهوم؟

5- العلاقات بين الآيات بين علماء المناسبات وعلماء البلاغة:

5-1- العلاقات بين الآيات عند علماء المناسبات ومبحث الفصل والوصل في علم المعاني:

إنّ العودة إلى التّصنيف الّذي قدّمه الزّركشي للعلاقات بين الآيات/ الجمل[1] تُوقِفنا على صنفين من العلاقات بحسب معيار الظّهور الّذي اعتمده، فالعلاقة تكون ظاهرة وتكون غير ظاهرة، وكل صنف من العلاقتين يتفرّع بدوره إلى نوعين كما يأتي:

1- العلاقات الظّاهرة:

أ- تعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالجملة الأولى.

ب- الجملة الثّانية توكيد وتفسير أو اعتراض وتشديد للجملة الأولى.

2- العلاقات غير الظّاهرة:

أ- العطف بين الجملتين بحرف من حروف التّشريك في الحكم.

ب- عدم العطف.

لقد بدا لنا هذا التّصنيف بمثابة التّلخيص وإعادة الصّياغة لنصّ من النّصوص المؤسّسة لمبحث الفصل والوصل في البلاغة العربيّة نلتمسه في **(دلائل الإعجاز)** للجرجانيّ، ونقدّم في ما يأتي مقتطفات من النّص الأصليّ بالتّركيز على مواضع معيّنة منه وحذف أخرى لتسهل المقارنة. يقول الجرجاني: «الجمل المعطوف بعضها على بعض **على ضربين**: **أحدهما: أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب**[2]. وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد؟ إذ لا يكون للجملة موضع من الإعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد. وإذا كانت الجملة الأولى واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية عليها

(1) نشير بالخط المائل هنا إلى شدّة الارتباط بين المفهومين التي تصل إلى درجة المطابقة بينهما.

(2) الإبراز في الشاهد من صنعنا.

جارياً مجرى عطف المفرد، وكان وجه الحاجة إلى الواو **ظاهراً**، والإشراك بها في الحكم موجوداً (...) **والّذي يشكل أمره هو الضّرب الثّاني، وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى** كقولك: «زيد قائم، وعمرو قاعد»، و«العلم حسن، والجهل قبيح». لا سبيل لنا إلى أن ندّعي أن الواو أشركت الثّانية في إعراب قد وجب للأولى بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك فينبغي أن تعلم المطلوب من هذا العطف، والمغزى منه، ولِمَ لم يستوِ الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف فتقول: «زيد قائم، عمرو قاعد»، بعد أن لا يكون هنا **أمر معقول** يؤتى بالعاطف ليشرك بين الأولى والثانية فيه؟

واعلم أنّه إنّما **يعرض الإشكال** في الواو دون غيرها من حروف العطف، وذاك لأنّ تلك تفيد مع الإشراك معاني مثل أنّ «الفاء» توجب التّرتيب من غير تراخٍ، و«ثمّ» توجبه مع تراخٍ، و«أو» تردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه، فإذا عطفت بواحد منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة. (...) وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الّذي يقتضيه الإعراب الّذي أتبعت فيه الثّاني الأوّل. فإذا قلت: «جاءني زيد وعمرو»، لم تُفد بالواو شيئاً أكثر من إشراك عمرو في المجيء الّذي أثبتّه لزيد، **والجمع بينه وبينه**، ولا يُتصوّر إشراك بين شيئين حتّى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه. وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا في قولنا: «زيد قائم وعمرو قاعد»، معنى تزعم أنّ الواو أشركت بين هاتين الجملتين فيه ثبت إشكال المسألة» (دلائل الإعجاز، 223-224).

وإذا قارنّا قول الزّركشي في العلاقات بين الآيات بقول الجرجاني في العلاقات بين الجمل، وجعلنا مصطلح الإشكال لدى الجرجاني مقابلاً لمصطلح الظهور عند الزّركشي، فسيكون بوسعنا أن نستنتج أنّ الظهور عند الزّركشي هو معادل لانعدام الإشكال لدى الجرجاني، والإشكال عند الجرجاني معادل لعدم الظّهور عند الزّركشي. وإذا عمدنا إلى معيار الظّهور

الّذي جعله الزّركشي رئيسياً، وجعل معيار العطف ثانياً عليه، فجعلناه فرعيّاً، فإنّنا سنحصل آنذاك على التّصنيف الّذي أقامه الجرجاني. وليس ببعيد عن ذلك ما ارتآه السّكّاكي في مبحث الفصل والوصل من تمييز بين نوعين من العطف أحدهما قريب وثانيهما بعيد. يقول: «اعلم أن تمييز موضع العطف عن غير موضعه في الجمل، كنحو أن تذكر معطوفاً بعضها على بعض تارة، ومتروكاً العطف بينها تارة أخرى، هو الأصل في هذا الفنّ، وأنّه نوعان: نوع يقرب تعاطيه ونوع يبعد ذلك فيه، فالقريب هو أن تقصد العطف بينها بغير الواو، أو بالواو بينها، لكن بشرط أن يكون للمعطوف عليها محلّ من الإعراب. والبعيد هو أن تقصد العطف بينها بالواو، وليس للمعطوف عليها محلّ إعرابي» (مفتاح العلوم، 249). فكلام السّكّاكي عن القريب والبعيد هو صنو كلام الجرجاني عن المشكل وغير المشكل، وكلام الزّركشي عن الظّاهر وغير الظّاهر.

ولقد طرحت هذه العلاقة الدّلاليّة الخاصّة إشكالاً حقيقيّاً في مبحث الفصل والوصل في كتب علم المعاني؛ ذلك أنّ الوظيفة الّتي تنهض بها الواو هي «الإشراك في الحكم الإعرابيّ بين مكوّنات الجملة الواحدة»، ولمّا كانت تُستعمل في الرّبط بين الجمل الّتي لا محلّ لها، فإنّ تعيين موضوع الإشراك بين الجملتين مثّل مشكلاً، نظراً لغياب العلاقة الإعرابيّة بين الجملتين، والمشكل يرجع، في تقديرنا، إلى الجرجاني وإلى الهاجس النّحوي الّذي كان مستبدّاً به في لحظة تأسيس نظريّته في النّظم، الّتي ستصبح فيما بعد أساساً لما سيعرف في البلاغة العربيّة بعلم المعاني.

5-2- أصول مفهوم المناسبة في علم المعاني:

5-2-1- المناسبة والإشراك بين الجمل غير ذات المحلّ من الإعراب عند الجرجاني:

لقد حرص الجرجاني، في مبحث الفصل والوصل، على إرجاع أنماط العلاقات بين الجمل إلى أنماط العلاقات الإعرابيّة القائمة في علم النّحو بين

الكلمات. وقد نجح الجرجاني في ذلك إلى حدّ بعيد، لولا أن الواو، بما استقرّ لها من وظائف عند النحاة، مثّلت مشكلة بالنّسبة إليه اضطرّ معها إلى تعديل الوظيفة الّتي تنهض بها من الإشراك في الحكم الإعرابيّ إلى الإشراك في أمر آخر لم يتمكّن من تحديده على نحو دقيق. يقول الجرجاني: «ثمّ إنّ الّذي يوجبه النّظر والتّأمّل أن يقال في ذلك: إنّا وإن كنّا إذا قلنا: «زيد قائم وعمرو قاعد»، فإنّا لا نرى هاهنا حكماً نزعم أنّ الواو جاءت **للجمع بين الجملتين فيه**، فإنّا نرى أمراً آخر نحصل معه على **معنى الجمع**، وذلك أنّا لا نقول: «زيد قائم وعمرو قاعد» حتّى يكون عمرو **بسبب من** زيد، وحتّى يكونا **كالنّظيرين والشّريكين**، وبحيث إذا عرف السّامع حال الأوّل عناه أن يعرف حال الثّاني. يدلّك على ذلك أنّك إن جئت فعطفت على الأوّل شيئاً ليس منه بسبب ولا هو مما يذكر بذكره، ويتّصل حديثه بحديثه؛ لم يستقم. فلو قلت: خرجت اليوم من داري. ثمّ قلت: وأحسن الّذي يقول بيت كذا. قلت ما يضحك منه. ومن هاهنا عابوا أبا تمّام في قوله، من الكامل:

لا والّذي هو عالم أنّ النّوى صبر وأنّ أبا الحسين كريم

وذلك لأنّه **لا مناسبة** بين كرم أبي الحسين ومرارة النّوى، **ولا تعلّق لأحدهما** بالآخر، **وليس يقتضي** الحديث بهذا الحديث بذاك»[1] (دلائل الإعجاز، 224-225).

نلاحظ أنّ الجرجاني استعمل عدّة ألفاظ للتعبير عن «هذا الأمر» المشكل، الّذي يمثّل مناط الجمع بين الجمل الّتي لا محلّ لها بالواو، منها «الجمع»، ومنها «أن يكون [أحد عنصري الجملتين] بسبب من الآخر»، وأن يكونا «كالنّظيرين والشّريكين»، ومنها «المناسبة»، ومنها «التّعلق»، ومنها «الاقتضاء». وهذا التّنوع في العبارات طبيعيّ في لحظة التأسيس لمفهوم لم يستقرّ بعد، ولكنّ ما يستدعي انتباهنا هنا هو استعمال مفهوم المناسبة مرادفاً

(1) الإبراز في هذا الشاهد من صنعنا.

لمفهوم العلاقة المعنويّة بين الجملتين، وهو ما يدلّ على أنّ أصل مفهوم المناسبة الّذي ظهر عند علماء القرآن في فترة متأخّرة يرجع إلى الجرجانيّ، وإلى نظريّة الفصل والوصل لديه، وهي نظريّة في العلاقات بين الجمل غير ذات المحلّ من الإعراب. فلا غرابة في أن يحافظ المفهوم على خصائصه الأصليّة بعد انتقاله إلى مدوّنة علوم القرآن، على الرغم من أنّ الزّركشي وعلماء المناسبات لم يشيروا إلى جهود الجرجانيّ في هذا المجال باستثناء ابن عاشور.

5-2-2- مفهوم المناسبة ومفهوم الجهة الجامعة لدى السّكّاكي:

سيجد مصطلحان من المصطلحات الّتي نحتها الجرجاني طريقهما إلى التّداول في المدونات البلاغيّة اللّاحقة والتّمحّض للدّلالة على هذا الوجه المحدّد للعلاقات الدّلاليّة بين الجمل المعطوفة بالواو، أوّل هذين المصطلحين هو «الجمع» الذي سيُشتقّ منه مصطلح «الجهة الجامعة»، ثم الاقتصار منه على «الجامع»، وثانيهما هو مصطلح «المناسبة». نجد ذلك لدى السّكّاكي في (**مفتاح العلوم**) في مبحث الفصل والوصل الذي تناوله ضمن الفن الرابع من فنون علم المعاني. وعلى الرغم من أنّ السّكّاكي استعاد في هذا المبحث كلام الجرجاني فإنّه يُحسب له أنّه قام بتنظيم المفاهيم وتحديدها على نحو دقيق، وقد أسعفته ثقافته المنطقيّة في ذلك. فقد حاول السّكّاكي ضبط مجموعة من الأصول تُمكِّن من تجاوز الإشكال الّذي يعرض في العطف بالواو هي معرفة موضع العطف بالواو، ومعرفة فائدته، ومعرفة الوجه الّذي يجعله مقبولاً. وما يهمّنا في هذا السّياق هو الأصل الأخير المتعلّق بمقبوليّة هذا النّوع من العطف. وشرط أن يكون العطف بالواو مقبولاً لدى السّكّاكيّ «أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة» (مفتاح العلوم، 251).

ويطلق السّكّاكي على هذه الجهة الجامعة مصطلح الجامع، ويقوم بتفريعه، في موضع آخر من الفصل ذاته، إلى جامع عقليّ، وجامع وهميّ، وجامع خياليّ، و«الجامع العقليّ هو أن يكون بينهما [الجملتان] اتّحاد في

تصوّر، مثل الاتّحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما، أو تماثل هناك، (...) أو تضايف كالّذي بين العلّة والمعلول والسّبب والمسبّب، أو السّفل والعلوّ، والأقلّ والأكثر، فالعقل يأبى أن لا يجتمعا في الذّهن، وأنّ العقل سلطان مطاع. والوهميّ هو أن يكون بين تصوّراتهما شبه تماثل نحو أن يكون المخبر عنه في أحدهما لون بياض، وفي الثّانية لون صفرة، فإنّ الوهم يحتال في أن يبرزهما في معرض المثلين (...) أو تضادّ كالسّواد والبياض، والهمس والجهارة (...)، أو شبه تضادّ كالّذي بين نحو السّماء والأرض، والسّهل والجبل، والأوّل والثّاني، فإنّ الوهم ينزّل المتضادّين والشّبيهين بهما منزلة المتضايفين، فيجتهد في الجمع بينهما في الذّهن؛ ولذلك تجد الضدّ أقرب خطوراً بالبال مع الضّدّ. والخياليّ هو أن يكون بين تصوّرهما تقارن في الخيال سابق لأسباب مؤدّية إلى ذلك؛ فإنّ جميع ما يثبت في الخيال ممّا يصل إليه من الخارج يثبت فيه على نحو ما يتأدّى إليه، ويتكرّر لديه...» (مفتاح العلوم، 253-254).

هذا التّصنيف الّذي أقامه السّكّاكي لأنواع الجامع بين الجمل هو التّصنيف ذاته الّذي نجده لدى الزّركشي للعلاقات بين الآيات في بداية الفصل المخصّص لـ «معرفة المناسبات بين الآيات»، وترجع المناسبة: «إلى معنى ما رابط بينهما [الآيتان] عامّ أو خاصّ، عقليّ أو حسّيّ أو خياليّ، وغير ذلك من أنواع العلاقات، أو التّلازم الذّهنيّ كالسّبب والمسبّب والعلّة والمعلول والنّظيرين والضدّين ونحوه، أو التّلازم الخارجي كالمرتّب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35).

ويفصّل الزّركشي هذه العلاقات خلال حديثه عن «أنواع ارتباط الآي»، وهو يقسّم هذه العلاقات إلى قسمين: «القسم الأول أن تكون معطوفة، ولا بدّ أن تكون بينهما [الآيتان] جهة جامعة» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40)، و«القسم الثّاني ألّا تكون معطوفة، فلا بُدّ من دعامة تؤذن باتّصال الكلام، وهي قرائن معنويّة مؤذنة بالرّبط، والأوّل مزج لفظيّ وهذا مزج

معنويّ، تنزّل الثّانية من الأولى منزلة جزئها الثّاني» (البرهان في علوم القرآن، 1: 46).

إنّ دلالة هذه الأمثلة قاطعة بأنّهم تعاملوا مع الآيات بالمنهج نفسه الّذي تعامل به علماء المعاني مع الجمل، وأنّهم اعتمدوا في تصنيف العلاقات بين الآيات التّصنيفَ ذاته الّذي أقامه علماء المعاني للعلاقات بين الجمل؛ بل إنّهم تداولوا المصطلحات نفسها الّتي تداولها علماء المعاني. وليس أدلّ على ذلك من أنّهم عمدوا إلى مصطلح المناسبة فجعلوه عنواناً لهذا العلم، فلا غرابة بعد هذا أن تكون المناسبة بين الآيات عندهم آيلة إلى المناسبة بين الجمل.

6- الخاتمة:

انطلقنا في هذا الفصل من التّساؤل عن شرعية المقاربة بين مفهومي الانسجام والمناسبة، وبين مفهومي الجملة والآية، وقد أسلمنا هذا التّساؤل إلى البحث في مفهوم الآية، وقد وقفنا على وجود توجّهين في تعريف الآية: توجّه توقيفيّ وتوجّه قياسيّ، وقد بدا لنا هذا التوجّه الثّاني أقرب إلى ما نحن بصدده من بحث عن وجوه التّقارب بين مفهومي الآية والجملة؛ لأنّه ينطلق من قياس الخطاب القرآنيّ على سائر أنماط الخطاب البشري، وهو ما أدّى إلى تبيّن دور الفاصلة في حدّ الآية على أساس التّقارب الشديد بين مفهومي الفاصلة والسّجعة، على الرغم من حرص بعض الدّارسين على تخصيص القرآن بمفهوم الفاصلة. وعلى الرغم مما يذهب إليه بعض النّقّاد والبلاغيين من المطابقة بين المفهومين، فإن القضيّة تتجاوز التّعريفات النّظريّة إلى الإجراء، وإجراء مفهوم الفاصلة يؤكّد أنّه لا معنى لهذا المفهوم خارج سياق الخطاب الّذي يندرج ضمنه، فالسّياق هو المحدّد لما هو فاصلة ممّا هو ليس بفاصلة.

وهنا تبيّن لنا أنّ المنهج الّذي يعتمد قياس الخطاب القرآنيّ بعضه على بعض أسلمُ في تحديد مفهوم الفاصلة ومفهوم الآية تبعاً لذلك؛ ذلك أنّ المناسبات بين الآيات آلت، في كثير من الأحيان، إلى المناسبات بين

الفواصل، وهو ما يبيّن أنّ مفهوم الفاصلة، في حدّ ذاته، مفهوم نصّيّ بقطع النّظر عن جنس الخطاب الّذي تندرج فيه الفواصل.

وقد أوقفَنا البحث في المناسبات بين الفواصل على أنّ الفاصلة من مفاهيم الاستعمال وليست من مفاهيم الجهاز، وذلك ما ينأى بالآية عن مفهوم الجملة النّحوي. لكنّ ما لاحظناه عند علماء المناسبات من فصل بين مبحث تناسب الآي ومبحث تناسب الفواصل دعانا إلى إعادة النّظر في مسألة صلاحية الفاصلة وسيلةً لتعريف الآية، فوقفنا على جهود النحاة في التقريب بين المفاهيم الثلاثة: الآية والجملة والفاصلة. ولاحظنا أن النّحاة يتعاملون مع الفاصلة على أنّها مقطع الجملة، خلافاً لمن يَعدُّها مقطع الآية، ويسعون إلى الرّجوع بمفهوم الفاصلة إلى مفهوم الجملة. وقد حصل مثل هذا التّفاعل بين المفاهيم لدى علماء المناسبات في الاتّجاه المقابل، وهو اتّجاه تقريب مفهوم الآية من مفهوم الجملة، فاعتمدوا مفهوم الجملة مقياساً تقاس به الآية، وعمدوا إلى تحليل مظاهر المناسبة في الخطاب القرآنيّ على أنّها مناسبة بين جمل؛ بل إنّنا رأينا أن ابن عاشور مثلاً يذهب إلى المطابقة بين مفهومي الجملة والآية.

وقد أوقفَنا تعميق النّظر في مفهوم المناسبة نفسه على علاقةِ نظريّة المناسبة بنظريّة الفصل والوصل لدى الجرجاني، وهي نظريّة في العلاقات بين الجمل؛ بل إنّنا توصّلنا إلى أنّ مفهوم المناسبة نفسه هو من وضع الجرجاني، فلا غرابة إذاً في أن يحمل خصائصه الأصليّة معه وهو ينتقل إلى مدوّنة علم المناسبات، باعتباره في الأصل يتناول العلاقات بين الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب، وهي المعضلة الّتي واجهت الجرجاني، وارتأى أن يحلّها من خلال مفهوم المناسبة قياساً على مفهوم الإشراك النّحوي بين مكوّنات الجملة الواحدة.

إنّ تأثير المفاهيم النّحويّة والبلاغيّة في مفهوم المناسبة لم يتوقّف عند الجرجاني؛ بل تجاوز ذلك إلى السّكّاكي؛ ذلك أنّنا نجد لدى علماء المناسبة

استثماراً لمفهوم الجهة الجامعة، وهو صورة متقدّمة من مفهوم المناسبة بعد أن ألبسه السّكّاكي حلّة منطقيّة. فقد لمسنا لدى الزّركشي تصنيفاً للعلاقات بين الآيات بحسب أنواع الجامع العقليّ والخياليّ والوهميّ لدى السّكّاكيّ، وهو ما يجعل نظريّة المناسبة بين الآيات جامعة لما توصّلت إليه العلوم المختلفة نحواً ونقداً وبلاغة ومنطقاً، وثمرة لتفاعل مفاهيم هذه العلوم فيما بينها.

وبناء على ما سبق، يتبيّن أنّ ما عمدنا إليه من مقاربة مفهوم المناسبة بمفهوم الانسجام هو أمر مبرّر؛ ذلك أنّ القدامى فهموا المناسبة بين الآيات على أنّها علاقة بين جمل. وشأنهم في ذلك لا يختلف عن شأن بعض المعاصرين في بحثهم عن مظاهر الانسجام بين الجمل. لكن من المفيد أن ننبّه هنا إلى أنّ مفهوم الجملة عند علماء المناسبة مفهوم إجرائيّ اعتمد أداة لتحليل الخطاب، وهو ما يفسّر المقاربة بينه وبين الآية والفاصلة والكلام. فالجملة عندهم جملة استعمال وليست جملة نظام. أو هي قول على حدّ عبارة ديكرو؛ ولذلك نراهم يتجوّزون في إطلاق هذا المفهوم على وحدات قد تتجاوز نطاق الوحدة النّحويّة؛ ذلك أنّ عنايتهم بالعلاقة بين وحدات الكلام غلبت على عنايتهم بالوحدات النّحويّة. فمفهوم الآية لديهم ليس إلّا إطاراً لتلك العلاقة سواء كان مطابقاً لمفهوم الجملة النّحوي أم غير مطابق. ولذلك تبقى المقاربة بين مفهومي الجملة والآية مثاراً للجدل؛ بل إنّ الوحدة الّتي ينبغي أن تُعتمد في تحليل الخطاب لا تزال إلى اليوم تثير جدلاً عند علماء تحليل الخطاب تشهد عليه مباحث تجزئة الخطاب (Discourse segmentation). والثّابت أنّ تعيين وحدات الخطاب أمر تابع للمقاربة المعتمدة في تحديد مفهوم الانسجام وفي تحليل الخطاب، وليس العكس. ونجد عدداً كبيراً من الدّارسين المعاصرين، الّذين ينطلقون من مقاربات تمثيل الخطاب بالاعتماد على بنيته، وبالاعتماد على علاقات الانسجام فيه، يلحّون على أن وحدات الخطاب هي الجمل.

كذلك يظهر أنّ مفهوم المناسبات، باعتباره مرادفاً لمفهوم علاقات

الانسجام بين الجمل، هو ما أدّى عند علماء المناسبات إلى المقاربة بين مفهومي الآية والجملة، وأدّى إلى تعيين أنواع الجمل المكوّنة للخطاب. ونحن نتناولها تباعاً في الفصول الآتية.



الفصل الثّاني

منزلة الاستئناف عند علماء المناسبات

«وقد قنع النّاس بأن يقولوا، إذا رأوا جملة قد تُرك فيها العطف: إنّ الكلام قد استؤنف، وقطع عمّا قبله، لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك. ولقد غفلوا غفلة شديدة» (دلائل الإعجاز، 231).

0- مقدمة:

إنّ المتأمّل في مبحث المناسبة في كتب التّفسير يلاحظ نوعاً من التّلازم بين مفهومي المناسبة والاستئناف، ولا سيّما لدى ابن عاشور. وقد بدا لنا الأمر في البداية طبيعيّاً نظراً لما يتطلّبه تحليل الخطاب من تجزئة لهذا الخطاب إلى مكوّناته المباشرة، وهي الجمل التي يصفها النّحاة بغير ذات المحلّ من الإعراب، وتعيين نوع الجمل تبعاً لذلك بالاعتماد على التّصنيفات الشّائعة عند القدامى لهذا النّوع من الجمل، ومن بينها الجمل الاستئنافيّة[1].

(1) يميّز النّحاة بين صنفين من الجمل: جمل لها محلّ من الإعراب وجمل لا محلّ لها من الإعراب. والجملة التي لها محلّ من الإعراب هي الّتي تشغل محلاً إعرابيّاً ضمن جملة أكبر منها، مثل قولنا: «الطّالب يراجع دروسه»، فالجملة (يراجع دروسه) =

غير أنّ تدقيق النّظر في طريقة تعامل المفسّرين مع الاستئناف أوقفنا على توجّهين متباينين في هذا المجال: فأمّا التوجّه الأوّل فيميل أصحابه إلى استعادة التّعريفات المستقرّة للاستئناف عند النّحاة والبلاغيّين، وهو توجّه غلب على القدامى من المفسّرين، الّذين اعتمدوا هذه المفاهيم النّحويّة في تحديد نوع الجملة، وتحديد نوع علاقة المناسبة بين الجمل في الخطاب تبعاً لذلك. أمّا التّوجّه الثّاني، ويمثّله بعض المفسّرين كابن عاشور، فقد بدا لنا أنّ مفهوم المناسبة فيه أساسيّ، وأنّ نوع الجملة يتحدّد فيه بنوع المناسبة وليس العكس، وهو ما يترتّب عليه فهم مختلف للاستئناف ينتقل به من مفاهيم النّظام النّحويّ إلى مفاهيم الإجراء والاستعمال الّتي تخضع لإجراءات تحليل الخطاب لا لما تمليه النّظريّة النّحويّة أو البلاغيّة. لذلك ارتأينا أن نبني هذا الفصل على قسمين أساسيّين نتناول في أوّلهما الخلفيّتين النّحويّة والبلاغيّة لمفهوم الاستئناف، وفي الثّاني منهج ابن عاشور في التّعامل مع الاستئناف من منظور علم المناسبات، وهو منهج يغلب عليه اعتبار الإجراء والاستعمال على اعتبارات النظام.

= تشغل محلاً إعرابيّاً هو محلّ الخبر بالنّسبة إلى مفردة «الطّالب» التي تشغل محلّ المبتدأ. أمّا الجملة التي لا محلّ لها من الإعراب فهي الجملة المستقلّة إعرابيّاً عمّا قبلها وعمّا بعدها، ولذلك اعتبرناها من قبيل المكوّنات المباشرة للخطاب. مثل قولنا: «دخل الأستاذ إلى القسم، ثمّ جلس إلى مكتبه»، فالجملة (ثمّ جلس إلى مكتبه) جملة مستأنفة لا محلّ لها من الإعراب؛ أي إنّها لا تشغل محلاً إعرابياً ضمن جملة أوسع منها. وقد اختلف النحاة في الجمل التي لا محل لها، فأحصى ابن هشام سبع جمل لا محلّ لها من الإعراب هي الابتدائيّة، أو المستأنفة، والجملة المعترضة، والجملة التفسيرية، والجملة المجاب بها القسم، والجملة الواقعة جواباً لشرط، والجملة الواقعة صلة، والجملة التّابعة لجملة لا محلّ لها (مغني اللبيب، 5: 39-160). وذهب ابن مالك (672هـ) إلى أنّها اثنا عشر قسماً، وخالفه ناظر الجيش في ذلك؛ إذ رأى أنّ أغلبها يرجع إلى الجملة الابتدائية، وعدّ أقسامها أربعة هي: الجملة الابتدائية، والجملة الموصول بها، والجملة المفسّرة، والجملة الاعتراضيّة (شرح التّسهيل، 5: 2352).

1- خلفيّات مفهوم الاستئناف لدى علماء المناسبات القدامى:

1-1- الخلفية النّحويّة لمفهوم الاستئناف لدى علماء المناسبات:

إنّ النّظر في طريقة إجراء مفهوم الاستئناف لدى علماء المناسبة في تحليل الخطاب يقودنا، وخاصّة بالنسبة إلى القدماء منهم، إلى أهمّيّة الخلفيّة النّحويّة الّتي حكمت تصوّرهم للاستئناف، يظهر ذلك في فهمهم الاستئناف على أنّه مرادف للابتداء والقطع والاستقلاليّة في مقابل مفاهيم من قبيل النّسق والتّعليق والتّبعيّة. وهذا الفهم للاستئناف يبدو مناقضاً لمفهوم المناسبة نفسه بالنّظر إلى ما تقتضيه المناسبة من ارتباط بين الجمل لا يتلاءم مع ما اشترطه بعض علماء المناسبات في إثر النحاة من استقلاليّة للجملة المستأنفة، وانقطاع لها عن سابقتها. ويبدو ذلك مفارقاً لما يلاحظه الباحث من تلازم بين مبحثي الاستئناف والمناسبة.

1-1-1- الاستئناف مرادفاً للابتداء والقطع والاستقلاليّة:

من أبرز الشّواهد على فهم علماء المناسبة للاستئناف على نحوٍ يجعله مرادفاً للابتداء والاستقلاليّة ما نجده لدى الرّازي في تفسير الآية الآتية:

(1) ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: 16].

يقول الرّازي في تفسير قوله ﴿ءَانِفًا﴾: «قال بعض المفسّرين: معناه السّاعة، ومنه الاستئناف وهو الابتداء، فعلى هذا فالأولى أن يُقال يقولون ماذا قال آنفاً؟ بمعنى أنّهم يستعيدون كلامه من الابتداء، كما يقول المستعيد للمعيد: أعد كلامك من الابتداء حتى لا يفوتني شيء منه» (مفاتيح الغيب، 28: 50).

فالاستئناف مرادف للابتداء، وهذا التّرادف يجري في المعنيين اللّغويّ والاصطلاحيّ للمفردتين على حدّ سواء. ومن شواهد ذلك عند النّحاة ما نجده لدى ابن هشام (ت 761هـ)[1] في تعريف النّوع الأوّل من أنواع الجمل

(1) يُعدّ ابن هشام، بحسب عبد القادر المهيري، أوّل نحويّ جمع المباحث اللغوية =

الّتي لا محلّ لها من الإعراب يقول: «فالأُولى الابتدائية، وتسمّى أيضاً المستأنفة وهو أوضح؛ لأنّ الجملة الابتدائيّة تطلق أيضاً على الجملة المصدّرة بالمبتدأ ولو كان لها محلّ. ثمّ الجمل المستأنفة نوعان: أحدهما الجملة المفتتح بها النّطق، كقولك ابتداء: «زيد قائم»، ومنه الجمل المفتتح بها السّور. والثّاني الجملة المنقطعة عمّا قبلها نحو «مات فلان، رحمه الله»، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿83﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: 83-84]» (مغني اللّبيب، 5: 39-40).

يوضّح هذا القول لابن هشام أنّ القول بالتّرادف بين الاستئناف والابتداء في استعمال المفسّرين يرجع إلى النّحاة، وأنّ من النّحاة من يميّز بين الجملة الابتدائيّة والجملة المستأنفة فيخصّ الأولى بالجملة المصدّرة بالمبتدأ، ويخصّ الثّانية بابتداء الكلام، لكنّ الشّائع بينهم استعمال المصطلحين على سبيل التّرادف، وهو الغالب على استعمال المفسّرين، كما يبيّن هذا القول أنّهم يميّزون بين نوعين من الجمل الابتدائيّة/المستأنفة: جمل يفتتح بها الكلام، وجمل تأتي في درج الكلام منقطعة عمّا قبلها[1]. وهم يقصدون بالانقطاع هنا الانقطاع الإعرابيّ عن الجملة السّابقة، وهو ما يظهر من تمثيلهم للاستئناف بجملة العامل الملغى لتأخّره من قبيل «زيد قائم أظنّ»، فاللّفظ «أظنّ» في هذا المثال هو جملة مستأنفة لانقطاع الفعل «أظنّ» عن الجملة السّابقة بسبب إلغاء عمله لتأخّره، فلا غرابة، إذاً، أن يكون الاستئناف لدى كلّ من الفريقين نحاةً ومفسّرين مقابلاً للتعلّق الإعرابيّ.

= المتعلقة بوظيفة الجملة في باب واحد، وذلك في كتابيه (مغني اللّبيب) و(شرح مقدّمة الإعراب). انظر (مغني اللبيب، 5: 6-267) وانظر (المهيري، 1993: 38-39).

(1) نشير هنا إلى أنّ ما شاع من تمييز في جامعاتنا بين جملة ابتدائية يفتتح بها الكلام وجملة استئنافية تأتي في درج الكلام لا أصل له في ما اطّلعنا عليه من مؤلّفات القدامى. وقد أشار محمد الشّاوش إلى ذلك في أطروحته (محمد الشّاوش، 2001، 1: 345-346).

1-1-2- الاستئناف مقابلاً للتّعلّق الإعرابيّ لدى علماء المناسبات:

من الشّواهد على الأثر النّحوي في فهم الاستئناف لدى علماء المناسبات فهماً يجعله مقابلاً للتعلّق الإعرابيّ، تلك الحالات الّتي تحتمل فيها الجملة تأويلين تكون بموجب الأوّل متعلّقة بالبنية الإعرابيّة للجملة السّابقة، وتكون بموجب الثّاني مستأنفة مستقلّة عنها كما في الآية الآتية:

(2) ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: 7].

وقد اختلف المفسّرون في قوله ﴿لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ أهو حال تابع للكلام السّابق، أم هو جملة مستأنفة لا تعلّق لها بما سبق إعرابيّاً؟ وذهب الزّمخشري في (**الكشّاف**) إلى ترجيح أنّ الجملة ليست مستأنفة نظراً لما يؤدّي إليه القول بالاستئناف وعدم التعلّق من فساد نظم الكلام. يقول الزّمخشري: «الجملة المصدّرة بلو لا تكون كلاماً مستأنفاً، لأدائه إلى تنافر النّظم، ولكن متّصلاً بما قبله حالاً من أحد الضّميرين في «فيكم» المستتر المرفوع، أو البارز المجرور. وكلاهما مذهب سديد. والمعنى: أنّ فيكم رسول الله على حالة يجب عليكم تغييرها، أو أنتم على حالة يجب عليكم تغييرها: وهي أنّكم تحاولون منه أن يعمل في الحوادث على مقتضى ما يعنّ لكم من رأي، واستصواب فعل المطواع لغيره التّابع له فيما يرتئيه، المحتذى على أمثلته. ولو فعل ذلك ﴿لَعَنِتُّمۡ﴾؛ أي لوقعتم في العنت والهلاك» (الكشّاف، 4: 363).

فالمفسّر هنا يتبنّى تعريفاً نحويّاً للاستئناف يجعله مقابلاً للتّعلق الإعرابيّ، فالجملة لا تكون مستأنفة لأنّ لها محلاً إعرابيّاً ضمن الكلام السّابق؛ ذلك أنّها في موقع الحال من الكلام السّابق.

1-1-3- الاستئناف في مقابل التبعية:

ومن مظاهر هذا الأثر النّحوي في فهمهم الاستئناف، وهو متفرّع على

المقابلة السّابقة بين الاستئناف والتعلّق الإعرابيّ، أنّهم جعلوا الابتداء/ الاستئناف مقابلاً للتّبعيّة؛ أي أن تكون الجملة تابعة إعرابياً لعنصر من عناصر الجملة السّابقة، كما في العلاقة بين الآية الآتية في (3-أ) وما يليها:

(3) أ- ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].

ب- ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: 3].

ج- ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4].

د- ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5].

يذكر الرّازي في تعلّق الآيات وجوهاً ثلاثة: «أحدها: أن ينوي الابتداء بـ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾، وذلك لأنّه لمّا قيل: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، فخصّ المتّقين بأنّ الكتاب هدى لهم، كان لسائل أن يسأل فيقول: ما السّبب في اختصاص المتّقين بذلك؟ فوقع قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ جواباً عن هذا السّؤال، كأنّه قيل: الّذي يكون مشتغلاً بالإيمان وإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة والفوز بالفلاح والنّجاة لا بدّ وأن يكون على هدى من ربّه. وثانيها: أن لا ينوي الابتداء به، بل يجعله تابعاً لِلْمُتَّقِينَ، ثمّ يقع الابتداء من قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ كأنّه قيل: أيّ سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصّفات مختصّين بالهدى؟ فأجيب بأنّ أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون النّاس بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً. وثالثها: أن يجعل الموصول الأوّل صفة المتّقين ويرفع الثّاني على الابتداء، و﴿أُو۟لَٰٓئِكَ﴾ خبره، ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الّذين لم يؤمنوا بنبوّة رسول الله ﷺ وهم ظانّون أنهم على الهدى، وطامعون أنّهم ينالون الفلاح عند الله تعالى» (مفاتيح الغيب، 2: 278).

توضّح هذه الوجوه الّتي ذكرها الرّازي أنه يفهم الاستئناف على نحوٍ يجعله مقابلاً للتّبعيّة الإعرابيّة، ففي الوجه الأوّل تكون الآيات من (3-ب) إلى (3-د)

جملة واحدة مستقلّة ابتدائيّة/ مستأنفة، وفي الوجه الثّاني تكون الآيتان (3-ب) و(3-ج) تابعتين للفظ «المتّقين»، وإن نحن استعملنا مصطلحاتنا المعاصرة عددناهما معاً مركّباً عطفيّاً في موقع النّعت للفظ «المتّقين». وفي الوجه الثّالث يفصل الرّازي بين (3-ب) و(3-ج)، فيجعل (3-ب) وحدها في موقع النّعت للمتّقين، ويجعل (3-ج) و(3-د) جملة واحدة مستأنفة. وعلى هذا تتحوّل الواو من كونها واو العطف أو النّسق لتصبح واو استئناف. وهو ما يفسح المجال للحديث عن وجه آخر من وجوه المقابلة بين الاستئناف والتعلّق، ونقصد به المقابلة بين الاستئناف من ناحية والعطف أو النّسق من ناحية أخرى باعتباره مظهراً من مظاهر التّبعيّة بالمفهوم النّحويّ للمصطلح[1].

1-1-4- الاستئناف في مقابل النّسق والعطف:

يعقد ابن الزّبير مقارنة بين الآيتين الآتيتين في (4):

(4) أ- ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٣ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٤ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية: 3-5].

ب- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].

ويعلّق ابن الزّبير على الفرق بين الآيتين بالقول: «وتأمّل آية البقرة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ إلى قوله: ﴿لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ فأجمعت[2] آية البقرة

(1) من المعلوم أن مظاهر التّبعيّة في النّحو أربعة: البدليّة والتّوكيد والنّعت والعطف.

(2) في بعض النّسخ «لمّا جمعت» وهو أصوب، وهو الّذي اعتمده محمود أحمد كامل (ملاك التّأويل، تحقيق محمود أحمد كامل، 2: 855).

ما وقع في هذه الآيات الثلاث من سورة الجاثية منسوقاً ذلك بعضه على بعض غير مستأنف الابتداء للاعتبار به، كما ورد في هذه الآي، بل ورد مجموعة [كذا][1] في آية واحدة، كيف ختم ذلك بقوله: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ كما ختمت هذه الآي الثلاث بقوله: ﴿لَآيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ﴾ إعلاماً بشرف العقل الّذي به -بإذن الله- يحصل الإيمان، ثم اليقين، ثم الثبات المحصل للكمال بحصول العلم الحاصر لذلك كله» (ملاك التّأويل، 2: 1021).

فما ورد في (4-ب) معطوفاً بعضه على بعض في جملة واحدة جاء في (4-أ) مستأنفاً في عدد من الجمل، وهو ما يبيّن أنّ الاستئناف عندهم مفهوم مقابل لمفهوم النّسق أو العطف، وابن الزّبير كثيراً ما يسم الواو بحرف النّسق. فإذا كانت الواو في بداية الآيتين الأخيرتين من (4-أ) ليست للنّسق، وإذا كانت الآيتان المشتملتان عليها مستأنفتين ابتدائيّتين، فإنّ الواو هنا هي واو الاستئناف، وهي مختلفة عن واو النّسق أو العطف، وهي ذاتها واو الوصل بين الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب. وعلى هذا، فالاستئناف الابتدائيّ مفهوم مقابل للتعلّق الإعرابيّ والتّبعيّة والعطف، وهو مفهوم مرادف للقطع. فهذا الجانب من فهم علماء المناسبة للاستئناف لا يخرجون فيه عمّا استقرّ عند النّحاة، لكنّه لا يستغرق فهمهم للاستئناف؛ لأنّ من الأمثلة الّتي ذكرناها ما يشير، في الوقت نفسه، إلى خلفيّة أخرى بيانيّة تعمل جنباً إلى جنب مع الخلفيّة النّحويّة في تحديد مفهوم الاستئناف عند المفسّرين.

1-2- الخلفيّة البيانيّة لمفهوم الاستئناف عند علماء المناسبة:

لم يعتمد الرّازي في تعيين الاستئناف في المثال (3) على الخلفيّة النّحويّة فحسب؛ إذ بالإضافة إلى مفهوم التبعيّة النّحويّ، نجده يعتمد مفهوماً لا تخفى صلته بالحدّ الّذي وضعه علماء المعاني للاستئناف. وهو مفهوم

(1) في تحقيق: محمود أحمد كامل «مجموعه» وهو أصوب (ملاك التّأويل، تحقيق محمود أحمد كامل، 2: 855).

يرجع إلى الباب الّذي عقده الجرجاني لمبحث الفصل والوصل، فقد توجّه في هذا الباب بالنّقد لما استقرّ عند النّحاة من تعريف للفصل بكونه استئنافاً وقطعاً. يقول: «واعلم أنّه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: إنّه خفيّ غامض، ودقيق صعب، إلّا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدقّ وأصعب. وقد قنع النّاس فيه بأن يقولوا، إذا رأوا جملة قد تُرك فيها العطف: «إنّ الكلام قد استؤنف، وقطع عمّا قبله»، لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك. ولقد غفلوا غفلة شديدة» (دلائل الإعجاز، 231).

ولبيان أوجه القصور في تعريف النّحاة للفصل بين الجمل بكونه استئنافاً وقطعاً، يعمد الجرجاني إلى تحليل الأمثلة الآتية:

(5) أ- ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: 14].

ب- ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15].

(6) أ- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11].

ب- ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 12].

(7) أ- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: 13].

ب- ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13].

(8) ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: 142].

(9) ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 54].

الأمثلة (5) و(6) و(7) هي أمثلة لحالة الفصل والاستئناف، والأمثلة (8) و(9) هي لحالة الوصل بين الجمل. ويتساءل الجرجاني عن الدّاعي إلى الفصل في الأمثلة الثّلاثة الأولى، مع أنّها قابلة في الظّاهر لأن تلحق بنظائرها من الصّنف الثّاني، وأن تبنى على الوصل بدلاً من الفصل.

ويوضّح الجرجاني، بالاعتماد على ثنائيّة الخبر والحكاية، أنّ الفصل حيثما ورد واجب خلافاً للوصل؛ ذلك أنّنا لو عمدنا إلى الأمثلة الّتي بنيت على الفصل فوصلناها، فإنّ ذلك من شأنه أن يؤدّي إلى إلحاق ما هو من قبيل الخبر بما هو من قبيل الحكاية. فما ورد في (5-ب) مثلاً هو «خبر من الله تعالى أنّه يجازي [المذكورين في (5-أ)] على كفرهم واستهزائهم»، ولو عطف على ما هو حكاية لأقوالهم فإنّه يصبح من جملة تلك الأقوال، ويكون المذكورون في (5-أ) بمنزلة من يشهدون على أنفسهم «بأنّهم مؤاخذون، وأنّ الله تعالى معاقبهم عليه» (دلائل الإعجاز، 231-232). وهذا التّحليل الّذي أورده الجرجاني ينطبق على بقيّة الأمثلة؛ فالفصل في (6) و(7) هو فصل بين الخبر والحكاية، والوصل في (8) و(9) هو وصل لجمل من القبيل نفسه من ناحية اندراجها جميعاً ضمن الخبر، ومن ناحية أنّه لا يوجد فيها انتقال من حكاية إلى خبر أو العكس، وذلك لخلوّها من فعل القول خلافاً للأمثلة السّابقة.

هذا وجه من الوجوه الّتي يقدّمها الجرجاني للفصل، وليس هو الأهمّ فيما نحن بصدده، فالوجه الّذي يندرج ضمن مشغلنا هو ذلك المتعلّق بتعريف الاستئناف لديه على نحو مخالف للنّحاة، يقول الجرجاني في تحليل (5-أ): «هذا، وهاهنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أنّ الحكاية عنهم بأنّهم قالوا: كيت وكيت تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم، وما يُصنع بهم، وأتنزل بهم النّقمة عاجلاً أم لا تنزل ويمهلون، وتوقع في أنفسهم التّمنّي لأن يتبيّن لهم ذلك. وإذا كان كذلك كان هذا الكلام الّذي هو قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾، في معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدّر وقوعه في أنفس السّامعين. وإذا كان مصدره كذلك كان حقّه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكون في صورته إذا قيل: فإن سألتم قيل لكم: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾. وإذا استقريت وجدت هذا الّذي ذكرت لك من تنزيلهم الكلام إذا جاء بعقب ما يقتضي سؤالاً منزلته إذا صرّح بذلك السّؤال كثيراً» (دلائل الإعجاز، 235).

وإذا عدنا إلى ما ذكرناه في تعليل الرّازي للوجه الأوّل من وجوه المناسبة بين (3-أ) و(3-ب) بأنّ الابتداء/الاستئناف في (3-ب) هو في موقع الجواب عن سؤال اقتضته الآية في (3-أ)، وجدنا أنّه يعتمد في تحليل وجه الابتداء هناك تعريف الجرجاني للاستئناف بكونه «تنزيل الكلام إذا جاء بعقب ما يقتضي سؤالاً منزلته إذا صرّح بذلك السّؤال»، وهو التّعريف الّذي صاغه التّهانوي على لسان علماء المعاني للاستئناف بأنّه «فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جواباً لسؤال اقتضته الجملة السّابقة» (التهانوي، 1: 175).

1-3- الاختلاف بين البيانيّين والنّحاة في تعريف الاستئناف:

إذا عدنا إلى تحليل الرّازي للأمثلة السّابقة في (3)، أدركنا أنّ مفهومي الاستئناف حاضران كلاهما لديه، وأنّه لا تعارض بينهما، يدلّ على ذلك أنّه يعتمد تعريفي الاستئناف كليهما في تحليل العلاقات بين الآيات، ولا يشعر بالحاجة إلى التّنصيص على الفرق بينهما. فمن المعلوم أنّ الوجه الثّالث الّذي تكون فيه (3-ج) ابتدائيّة ليس من صنف الاستئناف البيانيّ في الوجهين الأوّلين، فالآية في (3-ج) تبدأ بالواو الّتي يعدّها النحاة واو استئناف[1]، وهي عند علماء المعاني واو الوصل؛ لأنّ الاستئناف عندهم يقوم على الفصل بين الجمل كما هو واضح في قول الجرجاني. وهذا الاستعمال لدى الرّازي لمصطلح الاستئناف بمفهوميه النّحويّ والبيانيّ معاً هو خلاف ما شاع في

(1) يذكر المرادي (ت 749هـ) في الكلام عن أقسام الواو: «واو الاستئناف، ويقال: واو الابتداء، وهي الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلّقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب. ويكون بعدها الجملتان: الاسميّة والفعليّة. فمن أمثلة الاسميّة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: 2]. ومن أمثلة الفعلية ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: 5]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [مريم: 65-66]. وهو كثير. وذكر بعضهم أن هذه الواو قسم آخر، غير الواو العاطفة. والظّاهر أنّها الواو التي تعطف الجمل، الّتي لا محلّ لها من الإعراب، لمجرّد الرّبط، وإنّما سمّيت واو الاستئناف، لئلّا يتوهّم أنّ ما بعدها من المفردات معطوف على ما قبلها» (الجنى الدّاني، 163).

عصور متأخّرة من مقابلة بين مفهومي الاستئناف آلت إلى تخصيص الأوّل بمصطلح الاستئناف النّحوي والثاني بمصطلح الاستئناف البيانيّ، على غرار ما نجده مثلاً لدى ابن هشام. فهو يبيّن، في سياق الكلام على الجملة المستأنفة في النّوع الأوّل من أنواع الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب، أنّ مفهوم النّحاة للاستئناف مختلف عن مفهوم البيانيّين. يقول: «ويخصّ البيانيّون الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدّر نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿24﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ [الذاريات: 24-25]، فإنّ جملة القول الثّانية جواب لسؤال مقدّر تقديره: فماذا قال لهم؟ ولهذا فصلت عن الأولى، فلم تعطف عليها (...). ومثله في استئناف جملة القول الثّانية ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴿51﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ﴾ [الحجر: 51-52]، وقد استؤنفت جملتا القول في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: 69]، ومن الاستئناف البيانيّ أيضاً قوله:

(زعم العواذل أنّني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي)

فإنّ قوله: «صدقوا» جواب لسؤال مقدّر تقديره: "أصدقوا أم كذبوا؟"» (مغني اللّبيب، 5: 40-42).

4-1- رجوع الاستئناف النّحوي إلى النّظام والاستئناف البياني إلى الاستعمال:

يبدو أنّ الخلاف بين النّحاة والبيانيّين في تعريف الاستئناف يرجع إلى اختلاف زاوية نظر كلّ من الفريقين إلى العلاقات بين الجمل، فالنّحاة يقيسون العلاقة بمقياس البنية العامليّة؛ لذلك نراهم يستدلّون على الاستئناف بالانقطاع في مستوى البنية العامليّة؛ أي بانعدام العلاقة التّركيبية بين الجملتين المتعاقبتين. أمّا علماء المعاني فينظرون إلى الاستئناف من زاوية العلاقة المعنويّة بين الجملتين، أتقوم على البيان أم على الانقطاع المعنوي؟ أي أن تكون الجملة ابتداء كلام لا علاقة له من النّاحية المعنويّة بالكلام

السّابق. وقد عدّوا علاقة البيان استئنافاً، في حين عدّوا الثّانية قطعاً، فهم يميّزون بين الاستئناف والقطع.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنّ الاختلاف بين النّحاة والبيانيّين في تعريف الاستئناف لا يرجع إلى أمر يتعلّق بظاهرة الاستئناف في حدّ ذاتها باعتبارها ظاهرة لغويّة، حيث يختزل في الخلاف بين رؤيتين تغلّب إحداهما جانب الصّناعة النّحويّة، فترى في الاستئناف انقطاعاً عامليّاً، وتغلّب ثانيتهما جانب المعنى فترى في الاستئناف علاقة معنوية؛ بل إنّ الاختلاف هنا هو بين رؤيتين متباينتين في المنطلقات والغايات، على الرغم من أنّ الظّاهرة المدروسة تبدو واحدة، فرؤية النّحاة تنطلق من معطيات الجهاز والنّظام ومن مفهوم الجملة، فالغاية عند النحاة هي تعريف الاستئناف على نحو ينسجم مع فهمهم للجملة على أنّها بنية عامليّة مستقلّة، ومن هنا كان تركيزهم على مفهوم الانقطاع في تعريف الاستئناف. فالاستئناف عندهم يرجع إلى شكل الجملة وبنيتها. والانقطاع المقصود عند النّحاة هو انقطاع البنية العامليّة بالنّظر إلى الجملة المستأنفة في حدّ ذاتها بقطع النّظر عن علاقتها بسابقتها. وينطلق البيانيّون من رؤية مختلفة إلى الجملة تتأسّس على اعتبارها مكوّناً من مكوّنات الخطاب، فهم ينطلقون من بنية الخطاب لا من بنية الجملة، وينطلقون من العلاقات بين جمل الاستعمال في الخطاب لا من جمل النّظام، يدلّ على ذلك قياسهم العلاقةَ بين الجملة المستأنفة والجملة السّابقة لها على العلاقة بين السّؤال والجواب في المحادثة؛ إذ لا معنى للسّؤال والجواب إذا ما لم يفترض القائلون بذلك سياقاً للتّخاطب يشتمل على متكلّم ومخاطب يتبادلان الأدوار في السّؤال والجواب يفتتح المتكلّم الخطاب، فيستفسره المخاطب عن مغزى كلامه، فيستأنف المتكلّم الخطاب بالجواب عن السّؤال المفترض.

وبناء عليه، إنّ تصوّر البيانيّين للاستئناف ينطلق من رؤية تراعي وجوه استعمال الجملة وموقعها من الخطاب ومقتضيات المقام الّذي تُستعمل فيه، في حين يراعي النّحاة في رؤيتهم مقتضيات انسجام النّظريّة النّحويّة ومطابقة

الجملة المستأنفة لما ارتأوه من مفهوم للجملة عموماً، وللجملة الّتي لا محلّ لها من الإعراب على وجه الخصوص، فالإعراب هو المحدّد لنوع الجملة باعتباره مقولة من مقولات الجهاز مرتبطة بنظريّة العامل عندهم.

لقد تبيّن لنا بهذا أنّ الخلفيّتين النّحويّة والبيانيّة لمفهوم الاستئناف كانتا موجودتين معاً لدى علماء المناسبة، فما هو الأثر الّذي تركته هاتان الخلفيّتان في تمثّل علماء المناسبة لمفهوم الاستئناف؟ وأَسيكتفي هؤلاء باستعادة تلك المفاهيم أم سيتّخذون منحى مغايراً في التّعامل مع ظاهرة الاستئناف؟

1-5- الاستئناف النّحوي لا يتطلّب مناسبة:

يبدو أنّ القدماء من علماء المناسبات، من أمثال الرّازي، اكتفوا باستعادة مفهومي الاستئناف النّحوي والبيانيّ على أساس التّأليف بينهما ضمن مفهوم الانقطاع العامليّ عن الكلام السّابق، وعدّوا الاستئناف البيانيّ علاقة معنويّة بين جملتين تقوم على البيان من خلال علاقة السّؤال والجواب المفترضة في هذا النّوع من الاستئناف، وعمّموا مسألة الانقطاع العامليّ في مستوى الاستئناف النّحويّ، فجعلوه انقطاعاً عامليّاً ومعنويّاً في آن، وقد أدّى ذلك إلى نوع من المقابلة بين الاستئناف النّحويّ والمناسبة على أساس أنّ هذا النّوع من الاستئناف لا يتطلّب مناسبة في مقابل المناسبة الظّاهرة بالنّسبة إلى الاستئناف البيانيّ، ولبيان ذلك نسوق تحليل الرّازي لوجوه المناسبة بين الآيتين الآتيتين:

(10) أ- ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿75﴾ بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 75-76].

ب- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 77].

يذكر الرّازي في بيان اتصال الآية في (10-ب) بما سبقها وجوهاً ثلاثة: «الأوّل: أنّه تعالى لمّا وصف اليهود بالخيانة في أموال النّاس، ثمّ من المعلوم أنّ الخيانة في أموال النّاس لا تتمشّى إلا بالأيمان الكاذبة، لا جرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الأيمان الكاذبة. الثّاني: أنّه تعالى لمّا حكى عنهم أنّهم ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 75]، ولا شكّ في أنّ عهد الله على كلّ مكلّف أن لا يكذب على الله، ولا يخون في دينه، لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك. الثّالث: أنّه تعالى ذكر في الآية السّابقة خيانتهم في أموال النّاس، ثمّ ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله، وخيانتهم في تعظيم أسمائه حين يحلفون بها كذباً، ومن النّاس من قال: هذه الآية ابتداء كلام مستقلّ بنفسه في المنع عن الأيمان الكاذبة، وذلك لأنّ اللفظ عامّ والرّوايات الكثيرة دلّت على أنّها إنّما نزلت في أقوام أقدموا على الأيمان الكاذبة، وإذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عامّاً في حقّ كلّ من يفعل هذا الفعل، وأنّه غير مخصوص باليهود» (مفاتيح الغيب، 8: 265).

إن ما يهمنا في هذا السّياق ليس وجوه المناسبة في حدّ ذاتها، وإنّما القول الّذي عقّب به الرّازي على تلك الوجوه الثلاثة، وضَمَّنه موقف من لا يرون وجهاً لتطلّب المناسبة بين الآية وما سبقها على أساس أنّها «ابتداء كلام مستقلّ بنفسه». وما يستدعي الانتباه هنا أنّ الرّازي لم يعُدَّ هذا الموقف وجهاً من الوجوه الممكنة للمناسبة؛ لأنّ المناسبة عنده تعني علاقة محدّدة تقوم على الاتّصال، ولا يمكن بأيّة حال أن تقوم على الانقطاع، فمفهوم الابتداء على هذا يفيد الانقطاع الكليّ عن الكلام السّابق. والحجج الّتي ساقها الرّازي على لسان القائلين بانعدام المناسبة، وهي عموم اللّفظ، وتعدّد أسباب النّزول، من شأنها أن تؤيّد التّعارض بين مفهومي المناسبة والابتداء؛ إذ المقصود بعموم اللّفظ انعدام العلاقة الإحاليّة الّتي تمكّن من الرّبط بين الأقوام المذكورين في الآية من ناحية والمذكورين في سابقتها من ناحية

أخرى، وبذلك فإنّه لا يتوفّر أيّ وجه للانسجام الإحاليّ بين الصّلة في (10-ب) و﴿أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ في (10-أ)؛ إذ من المقوّمات الّتي تؤذن بالمناسبة بين الآيات قيامها على عدم الانقطاع في السّلسلة الإحاليّة.

وبقطع النّظر عن المباحث الأصولية، الّتي يثيرها الاحتجاج بأسباب النّزول هنا؛ فإنّ ما يهمّنا هو البعد التّداوليّ لمفهوم الابتداء باعتباره يقترن بتغيير مقام الخطاب والمخاطبين، وما ينتج عن ذلك من انقطاع في مستوى البنية التّداوليّة للخطاب عن عمل الخطاب السّابق، وهو ما يجعل الاستئناف هنا نوعاً من الشّروع في خطاب مستقلّ لا تربطه بالكلام السّابق أدنى مناسبة.

إن قيمة هذا الشّاهد تكمن في ما يكشفه من تقابل ضمنيّ في تفكير الرّازي بين مفهومي المناسبة والابتداء/الاستئناف، ولعلّ ما ورد لديه في تحليل وجوه المناسبة بين الآيتين الآتيتين في (11) أكثر وضوحاً في التّعبير عن هذه المقابلة:

(11) أ- ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 102].

ب- ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103].

أورد الرّازي في تعيين المقصود بالصّدقة في (11-ب) ثلاثة أقوال:

يقوم القول الأوّل على مبدأ الانسجام الإحاليّ بين الآيتين على أساس أنّ الضّمير في ﴿أَمْوَٰلِهِمْ﴾ يرجع إلى المذكورين في الآية الأولى ممّن ﴿خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾، وعليه فإنّ المقصود بالصّدقة «صدقة كفّارة الذّنب الّذي صدر منهم»، وأنّها ليست الصّدقة الواجبة على المسلمين المعروفة بالزكاة.

والقول الثّاني: «أنّ الزكوات كانت واجبة عليهم، فلمّا تابوا من تخلّفهم عن الغزو وحسن إسلامهم، وبذلوا الزكاة، أمر الله رسوله أن يأخذها منهم».

والقول الثّالث: «أنّ هذه الآية كلام مبتدأ، والمقصود منها إيجاب أخذ الزّكاة من الأغنياء، وعليه أكثر الفقهاء؛ إذ استدلّوا بهذه الآية في إيجاب الزكوات. وقالوا في الزّكاة إنّها طُهْرَة» (مفاتيح الغيب، 16: 133-134).

ويذكر الرّازي حجج كلّ فريق من الثّلاثة، وقد احتجّ أصحاب القول الأوّل «بأنّ الآيات لا بدّ وأنْ تكون منتظمة متناسقة، أمّا لو حملناها على الزكوات الواجبة ابتداء، لم يبق لهذه الآية تعلّق بما قبلها، ولا بما بعدها، وصارت كلمة أجنبيّة». وأمّا من ذهبوا إلى أنّ المقصود هو الزّكاة الواجبة فاحتجّوا بأنّ «المناسبة حاصلة أيضاً على هذا التّقدير، وذلك لأنّهم لمّا أظهروا التّوبة والنّدامة عن تخلّفهم عن غزوة تبوك، وهم أقرّوا بأنّ السّبب الموجب لذلك التّخلّف حبّهم للأموال، وشدّة حرصهم على صونها عن الإنفاق، فكأنّه قيل لهم: إنّما يظهر صحّة قولكم في ادّعاء هذه التّوبة والنّدامة لو أخرجتم الزّكاة الواجبة، ولم تضايقوا فيها؛ لأنّ الدعوى لا تتقرّر إلّا بالمعنى، وعند الامتحان يكرم الرّجل أو يهان، فإن أدّوا تلك الزكوات عن طيبة النّفس ظهر كونهم صادقين في تلك التّوبة والإنابة، وإلّا فهم كاذبون مزوّرون بهذا الطّريق» (مفاتيح الغيب، 16: 134).

ويذهب الرّازي إلى أنّ «حمل هذه الآية على التّكليف بإخراج الزكوات الواجبة مع أنّه يبقى نظم هذه الآيات سليماً أولى، وممّا يدلّ على أنّ المراد الصّدقات الواجبة. قوله: ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، والمعنى: تطهّرهم عن الذّنب بسبب أخذ تلك الصّدقات، وهذا إنّما يصحّ لو قلنا: إنّه لو لم يأخذ تلك الصّدقة لحصل الذّنب، وذلك إنّما يصحّ حصوله في الصّدقات الواجبة» (مفاتيح الغيب، 16: 134).

يطرح التّحليل السّابق للآيات الواردة في (11) عدداً من القضايا المتعلّقة بدور مفترض للمناسبة في المباحث الأصوليّة والفقهيّة، واستنباط الأحكام الشرعيّة من الخطاب القرآنيّ، وهو ما يتجاوز نطاق هذا البحث. لكنّ ما يشغلنا في هذا السّياق ما نلاحظه من تقابل بين سجلّين اصطلاحيّين، يدور

أوّلهما حول مفهوم المناسبة، وثانيهما حول مفهوم الابتداء، على ما يوضحه الجدول الآتي:

المناسبة	الابتداء/ الاستئناف
«الآيات لا بد وأن تكون منتظمة متناسقة» «يبقى نظم هذه الآيات سليماً» «المناسبة حاصلة»	«هذه الآية كلام مبتدأ» «لم يبق لهذه الآية تعلّق بما قبلها» «صارت كلمة أجنبيّة»

ويكشف اندراج كلّ صنف من العبارات داخل جدول واحد ما يأتي:

- أنّ الكلام المبتدأ كلام أجنبيّ لا تعلّق له بالكلام السّابق.
- أنّ المناسبة مرادفة للانتظام والتّناسق وسلامة النّظم.

وتكشف القيم الخلافيّة بين الجدولين ما يأتي:

- أنّ الكلام المبتدأ لا يطلب مناسبة بالكلام السّابق وانتظاماً معه، أو تعلّقاً به.
- أنّ توفّر المناسبة يتنافى مع كون الكلام مبتدأ.

نستنتج ممّا سبق أنّ مفهوم المناسبة يقف على طرف نقيض مع مفهوم الابتداء أو الاستئناف النّحوي، حتّى أنّه يمكن تعريف المناسبة بالخلف بأنّها عدم الابتداء، ويمكن أن نعرّف الابتداء بأنّه انعدام المناسبة. غير أنّ هذه النّتيجة لا تمثّل قاسماً مشتركاً بين علماء المناسبات جميعهم، فقد تبيّن لنا أنّ ابن عاشور انفرد بينهم بمقاربة طريفة لمفهومي الاستئناف كليهما.

2- الاستئناف عند ابن عاشور صنفان: ابتدائيّ وبياني:

خلافاً لعلماء المناسبة القدماء، من أمثال الرّازي، الّذين تعاملوا مع مفهومي الاستئناف النّحويّ والبيانيّ على أساس الوحدة بين المفهومين، فإنّنا نلاحظ لدى ابن عاشور، على وجه الخصوص، حرصاً على المقابلة بين نوعين من الاستئناف، يطلق على أوّلهما «الاستئناف الابتدائيّ» وعلى ثانيهما «الاستئناف البيانيّ»، وتبدو هذه المقابلة كما لو أنّها وجه من وجوه استعادة الخلاف بين النّحاة والبيانيّين، حيث يبدو مصطلح «الاستئناف الابتدائي» لدى

ابن عاشور نوعاً من التّأليف بين مصطلحي «الاستئناف» و«الابتداء» عند النّحاة، فكأنّه ينصّ بذلك على أنّ الاستئناف هنا ابتدائيّ بالمعنى النّحويّ لا البيانيّ. ويبدو من الواضح في المصطلح الّذي خصّ به النّوع الثّاني التّنصيص على خلفيّته البيانيّة. فهل تمثّل هذه الثّنائية لدى ابن عاشور وجهاً من وجوه ثنائيّة الاستئناف النّحويّ والاستئناف البيانيّ، كما صاغها النّحاة منذ ابن هشام؟

2-1- الاستئناف الابتدائي عند ابن عاشور:

2-1-1- الاستئناف الابتدائي ينشأ عن جملة الكلام السّابق:

من النّادر أن يظفر الباحث لدى علماء المناسبة من المفسّرين، على وجه خاصّ، بتعريفات نظريّة تعيّن المفاهيم الّتي يتبنّونها للظّواهر الّتي يقومون بإجرائها في تحليل الخطاب القرآنيّ، ونخصّ بالذّكر هنا مفهوم الاستئناف. غير أنّ طريقة إجراء تلك المفاهيم قد تمكّن من الاستدلال على توجّهات محدّدة في تصوّر تلك المفاهيم لدى المفسّر. وقد وجدنا في مناسبة واحدة، في حدود ما اطّلعنا عليه، تعريفاً للاستئناف، كما يفهمه ابن عاشور، ننطلق منه مستأنسين بسياقات أخرى لإجراء مفهوم الاستئناف لديه في تمثّل جوانب أخرى من مفهوم الاستئناف الابتدائيّ لديه ومدى مطابقته لمفهوم الاستئناف النّحوي، أو مخالفته له. وقد ظفرنا بتعريف الاستئناف لدى ابن عاشور في سياق تفسير الآية الآتية في (12-ب):

(12) أ- ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 36-38].

ب- ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 39].

يقول ابن عاشور: «يجوز أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه جملة: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾. والمعنى: والّذين كذّبوا بآياتنا ولم يستمعوا لها، أي لا يستجيبون بمنزلة صمّ وبكم في ظلمات لا يهتدون. ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة والواو استئنافية؛ أي عاطفة كلاماً مبتدأ ليس مرتبطاً بجملة معيّنة من الكلام السّابق، ولكنّه ناشئ عن جميع الكلام المتقدّم. فإنّ الله لمّا ذكر من مخلوقاته وآثار قدرته ما شأنه أن يعرّف الناس بوحدانيته، ويدلّهم على آياته وصدق رسوله، أعقبه ببيان أنّ المكذّبين في ضلال مبين عن الاهتداء لذلك، وعن التأمّل والتّفكير فيه» (التّحرير والتّنوير، 7: 218).

يعدّد ابن عاشور احتمالات ارتباط الآية بما سبقها؛ ذلك أنّ افتتاحها بالواو مؤذن بالعلاقة بينها وبين الكلام السّابق، وهو يحصر احتمالات الارتباط في احتمالين: أن تكون الواو هنا واو العطف، وبذلك تصبح الجملة تابعة لجملة لا محلّ لها، أو أن تكون واو استئناف، ويعرّفها بأنّها «**عاطفة كلاماً مبتدأ ليس مرتبطاً بجملة معيّنة من الكلام السّابق، ولكنّه ناشئ عن جميع الكلام المتقدّم**».

واستعمال مصطلح الكلام المبتدأ يشير إلى أنّ الاستئناف هنا هو من قبيل الاستئناف الابتدائيّ الّذي أسّسه ابن عاشور على مفهوم الاستئناف النّحويّ، وهو ما يؤكّده الوصل بالواو؛ إذ من المعلوم أنّ الاستئناف البيانيّ يتطلّب الفصل. غير أنّ تعريف ابن عاشور للاستئناف هنا جاء مخالفاً لتعريف النّحاة الّذي يقوم على مفهوم الانقطاع. فابن عاشور يعد واو الاستئناف حرفاً من حروف العطف، لكنّها ليست عاطفة جملة على جملة ولكنّها عاطفة جملة على متتالية من الجمل، أو هي على وجه أدق عاطفة للمتتالية (12-ب) على المتتالية (12-أ). فالآية المعطوفة متتالية من الجمل. ولا يوجد، في تقديرنا، تناقض بين التّعريفين نظراً لاختلاف المستوى الّذي ينظر منه ابن عاشور إلى الاستئناف، فالنّحاة قيّدوا أنفسهم بالمستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل، وهو ما أدّى بهم إلى مفهوم الانقطاع، أمّا ابن عاشور فينظر إلى

الاستئناف ضمن المستوى الكلّيّ للخطاب، فيجد فيه انقطاعاً في المستوى الموضعيّ لا يتوقّف عنده؛ لأنّ غرضه هو تبيّن العلاقات بين الوحدات المكوّنة للخطاب؛ أي متتاليات الجمل. وفي هذا المستوى تبرز علاقة العطف، وهو عطف بالمعنى التّركيبيّ الدّلاليّ الشّامل لا بالمعنى النّحويّ الصّناعي الّذي يجعل المعطوف تابعاً لعنصر من عناصر بنية عامليّة، أو تابعاً لبنية عامليّة محدّدة، فهو عطف بين أبنية دلاليّة كبرى في الخطاب وبين أغراض، وهو ما يكشف عنه تحليل وجه المناسبة بين الغرض المستأنف وسابقه في السّورة، وقد عقّب به ابن عاشور تعريفه للاستئناف.

ويبرز هذا التّصوّر للاستئناف، على أنّه علاقة بين أغراض تُطلب المناسبة بينها في الخطاب الواحد، في اقتران الاستئناف لدى ابن عاشور بمفهوم الانتقال من غرض إلى غرض، وهو وجه ثانٍ من وجوه فهم ابن عاشور للاستئناف نستدلّ عليه من طريقته في تحليل الظّاهرة.

2-1-2- الاستئناف الابتدائي للانتقال من غرض إلى غرض:

كثيراً ما نصادف لدى ابن عاشور مفهوم الاستئناف مقترناً بمفهوم الانتقال من غرض إلى غرض على ما تبيّنه الأمثلة الآتية المقتطعة من سياقاتها:

- «استئناف ابتدائيّ للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرّجال أن يعملوه في الجاهليّة...» (التّحرير والتّنوير، 2: 384).
- «استئناف ابتدائيّ، للانتقال من النّذارة إلى التّهديد، ومن ضَرب المثل لهم بأحوال سلفهم في الكفر، إلى ضرب المثل لهم بسابق أحوالهم...» (التّحرير والتّنوير، 3: 175).
- «استئناف ابتدائي للانتقال من دعائهم لكلمة الحقّ الجامعة لحقّ الدّين، إلى الإنكار عليهم محاجّتهم الباطلة للمسلمين في دين إبراهيم...» (التّحرير والتّنوير، 3: 270).
- «استئناف ابتدائيّ ثُني به العِنان إلى موعظة كلّ فريق من الفرق الأربع المتقدّم ذكرها...» (التّحرير والتّنوير، 1: 323).

- «استئناف ابتدائيّ للتّحريض على الجهاد، والتّذكير بأنّ الحذر لا يؤخّر الأجل، وأنّ الجبان قد يلقى حتفه في مظنّة النّجاة...» (التّحرير والتّنوير، 2: 475).
- «والجملة استئناف ابتدائيّ، والمناسبة في الانتقال ظاهرة عقب الكلام على غرمَاء أهل الرّبا...» (التّحرير والتّنوير، 3: 98).
- «فالجملة استئناف ابتدائيّ وضعت في هذا الموقع لمناسبة ما تقدّم، وهو انتقال مؤذن بانتهاء السّورة؛ لأنّه لمّا انتقل من أغراض متناسبة إلى غرض آخر: هو كالحاصل والفذلكة، فقد أشعر بأنّه استوفى تلك الأغراض...» (التّحرير والتّنوير، 3: 132).

وليست غايتنا هنا استعراض كلّ المواضع الّتي وردت فيها هذه العبارات؛ وقد أحصينا منها في تفسير ابن عاشور ما يزيد على مئتي موضع، ولا تحليل كلّ تلك السّياقات، ولكن أن نبرهن على الاقتران بين مفهومي الاستئناف الابتدائيّ والانتقال من ناحية، وبين مفهومي الاستئناف والمناسبة من ناحية أخرى، وهو ما يبدو أكثر أهمّيّة لما نحن بصدده، لما تبيّن لنا من أنّ تبنّي مفهوم نحويّ صرف للاستئناف أدّى إلى نوع من المقابلة بين المفهومين. فابن عاشور لا يتبنّى المقابلة بين المفهومين؛ بل إنّنا نجد مبحث الاستئناف الابتدائيّ لديه مقترناً في الغالب بمبحث المناسبة، وهو ما نعود إليه لاحقاً.

إنّ الاستئناف الابتدائيّ لدى ابن عاشور هو انتقال من غرض إلى غرض في الخطاب، وهو لذلك يكون في الغالب فاتحة متتالية من الجمل المتضامنة في ارتباطها بالغرض المنتقل إليه، ومن المفيد أن ننبّه هنا إلى قرب مفهوم الغرض لدى ابن عاشور من مفهوم أعمال الخطاب الكليّة لدى داك (van Dijk, 1977: 215)، وصورة ذلك أن يمثّل عمل الخطاب من قبيل التّشريع أو النّذارة أو التّهديد أو الإخبار أو التّحريض موضوعاً لمتتالية من الجمل المتضامنة على نحو يجعل منها وحدة من وحدات الخطاب، هي الّتي يطلق

عليها المعاصرون مصطلح «المتتالية» (Sequence) وهي مجموعة الجمل الّتي تكون لها بنية كبرى واحدة. وهم يميّزون، كما مرّ بنا في الفصل الثّاني من هذا البحث، بين أبنية كبرى دلاليّة هي الّتي تلتئم فيها الجمل حول قضيّة واحدة، وأبنية كبرى تداوليّة، هي الّتي تلتئم فيها الجمل حول عمل من أعمال الخطاب. ومصطلح «الغرض» عند القدامى شامل لصنفي الأبنية الكبرى معاً.

ونورد تحليل ابن عاشور للآية الآتية في (13)، وهو يوضّح مفهوم الاستئناف الابتدائيّ لديه باعتباره مكوّناً من مكوّنات المستوى الكلّيّ يفيد الانتقال في الخطاب من غرض إلى غرض:

(13) ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 26].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «إذا جرينا على ظاهر التّفاسير كان قوله :﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا﴾ الآية استئنافاً ابتدائيّاً، عاد به الخطاب إلى سائر النّاس الّذين خوطبوا في أوّل السّورة بقوله: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [الأعراف: 3] الآيات، وهم أمّة الدّعوة، لأنّ الغرض من السّورة إبطال ما كان عليه مشركو العرب من الشّرك وتوابعه من أحوال دينهم الجاهلي، وكان قوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ﴾ [الأعراف: 11] استطراداً بذكر منّة الله عليهم وهم يكفرون به، كما تقدّم عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ﴾ [الأعراف: 11]، فخاطبتْ هذه الآية جميع بني آدم بشيء من الأمور المقصودة من السّورة، فهذه الآية كالمقدّمة للغرض الّذي يأتي في قوله: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: 31]، ووقوعها في أثناء آيات التّحذير من كيد الشّيطان جعلها بمنزلة الاستطراد بين تلك الآيات، وإن كانت هي من الغرض الأصليّ» (التّحرير والتّنوير، 8: 72).

فالآية، بحسب هذا الاحتمال الّذي يقدّمه ابن عاشور، استئناف ابتدائيّ

جاء للعودة إلى الغرض الأصليّ من السّورة ضمن الاستطراد الّذي تناول بعض الأغراض الفرعيّة. والاستئناف الابتدائي في هذا السّياق ينهض بدور في مستوى الانسجام الكليّ للسّورة، وفي ربط المتتالية، الّتي تأتي بعد الاستطراد، بالغرض الرئيس الّذي تحدد في بداية السّورة. والخطاب هناك موجّه إلى عامّة النّاس في صيغة عمل من أعمال الخطاب يهدف إلى إبطال بعض معتقدات المشركين. وقد أدّى ذلك إلى الاستطراد للتذكير بمصير الأمم الغابرة، وبقصّة الخلق وما انجرّ عنها من انكشاف عورة آدم وحوّاء، ثمّ جاءت هذه الآية رابطة المتتالية المستطردة بالغرض الرّئيس من السّورة؛ إذ توجّه الخطاب فيها إلى المخاطبين في بدايتها في صيغة عمل من أعمال الخطاب يمهّد، في الوقت نفسه، للغرض من المتتالية الموالية المفتتحة بالقول: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31] وهي في إبطال جملة من أنماط السّلوك المتعلّقة بالملبس والمأكل عند المشركين.

إنّ التّحليل الّذي أجراه ابن عاشور للآية السّابقة في (13) يوضّح طبيعة الدّور الّذي ينهض به الاستئناف الابتدائي في الانسجام الكلّي للخطاب لديه، فهو يساهم في ربط الأبنية الكبرى بعضها ببعض، كما يساهم في تنظيم الخطاب، وفي الإبانة عن الخطة المعتمدة فيه. وهذا التّحليل يبيّن أهمّيّة التمثّل الّذي أنشأه المفسّر للبنية الكليّة للسّورة في تعيين نوع الجمل فيها، وهو ما يقودنا إلى خاصّيّة أخرى من خصائص الاستئناف الابتدائيّ جعلته يقترن بمفهوم المناسبة. فمن الواضح أنّ تناول ابن عاشور للاستئناف الابتدائيّ في الآية السّابقة في (13) يندرج ضمن مبحث المناسبة؛ ذلك أنّ الآية تطرح إشكالاً من ناحية علاقتها الموضعيّة بالمتتالية الّتي وردت ضمنها، وهو ما جعلها بمنزلة الاستطراد ضمن تلك المتتالية.

وقد عمل ابن عاشور على حلّ الإشكال ببيان أنّ مناسبة الآية تتجاوز المستوى الموضعيّ إلى المستوى الشّامل للسّورة، وأنّ لها دوراً في الرّبط

بين المتتالية الّتي وردت ضمنها وبين الغرض الأصليّ من السّورة، وأنّ لها دوراً كذلك في التّمهيد للغرض الّذي يأتي بعدها.

2-1-3- مناسبة الاستئناف الابتدائي مناسبة أغراض:

لقد وقفنا، من خلال المثال السّابق في (13)، على أنّ تناول ابن عاشور لمفهوم الاستئناف يختلف عن تناول علماء المناسبات القدامى؛ الّذين اقتصروا في تحليل الاستئناف الابتدائيّ على المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل المتتالية؛ أي على علاقة الجملة المستأنفة بسابقتها، وهو ما قادهم إلى المقابلة بين مفهومي الاستئناف والمناسبة.

ولقد أدّى التّناول الشّامل للاستئناف في إطار بنية الخطاب الكلية لدى ابن عاشور إلى تبيّن أنماط من المناسبة تتجاوز المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل، ولكنّها مناسبة كليّة بين متتاليات وبين أغراض، ومن الطّريف لدى ابن عاشور أنّ هذه المناسبات الكليّة لا تقتصر على العلاقة بالكلام السّابق؛ بل هي تشتمل أيضاً على مناسبة الجملة المستأنفة ابتدائيّاً لما يليها من جمل ضمن المتتالية الّتي تفتتحها باعتبارها مقدّمة لغرض فرعيّ جديد في الخطاب، والأمثلة على ذلك في تفسير ابن عاشور كثيرة نكتفي منها بتفسير الآية الآتية في (14) لديه:

(14) ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: 24].

ورد في تفسير ابن عاشور أنّ هذه الآية «استئناف ابتدائيّ اقتضته مناسبة ما حكي عن أحوال أهل الضّلالة وأحوال أهل الهداية ابتداء من قوله تعالى: ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [إبراهيم: 21] إلى قوله ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾ [إبراهيم: 23]، فضرب الله مثلاً لكلمة الإيمان وكلمة الشرك. فقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا﴾ إيقاظ للذّهن ليترقّب ما يرد بعد هذا الكلام، وذلك مثل قولهم: ألم تعلم. ولم يكن هذا المَثَل ممّا سبق ضربه قبل نزول الآية؛ بل

الآية هي الّتي جاءت به، فالكلام تشويق إلى علم هذا المثل. وصوغ التّشويق إليه في صيغة الزّمن الماضي الدالّ عليها حرف ﴿لَمۡ﴾ الّتي هي لنفي الفعل في الزمن الماضي، والدالّ عليها فعل ﴿ضَرَبَ﴾ بصيغة الماضي لقصد الزّيادة في التّشويق لمعرفة هذا المثل وما مثّل به» (التّحرير والتّنوير، 13: 223).

فانظر إليه كيف يعود بحثاً عن مناسبة الآية إلى رأس المتتالية السّابقة، ملخّصاً غرضها في أنّه «ما حكي عن أحوال أهل الضلالة وأحوال أهل الهداية»، وكيف انصبّ اهتمامه على الآية من حيث هي ممهّدة للغرض التالي مشوّقة إليه؛ حتّى لكأنّها بالنّسبة إلى ما يليها بمنزلة العنوان من الكلام. فالمناسبة هنا مناسبة بين غرضين تتنزّل في المستوى الكلّي للخطاب، وليست مناسبة موضعيّة بين آيتين متعاقبتين.

والمستوى الكلّي هو المتحكم هنا في المستويات الموضعيّة، فما يبدو من الظّواهر النّحويّة مخالفاً لمقتضيات الانسجام الكليّ للخطاب يقع تأويله بما يحقّق ذلك الانسجام، من ذلك تأويل ابن عاشور لصيغة الماضي في الآية بما يخدم مناسبتها للغرض الّذي تفتتحه. وهذا يجعل منهج ابن عاشور في تحليل الخطاب قريباً جداً من منهج داك الّذي يرى أن الأبنية الكبرى تتحكم في الأبنية الموضعيّة والسّطحيّة في الخطاب، بما يحقّق الانسجام الشّامل في الخطاب، ومنه تتولّد مظاهر الانسجام الموضعي (van Dijk, 1980-b: V).

ويمكن أن نمثّل لذلك بالآية الآتية في (15-ب)، الّتي يظهر في تحليل ابن عاشور لها أنّ التّناسب الكلّيّ للخطاب مقدّم على مقتضيات النّظام النّحويّ، حتّى وإن أدّى ذلك إلى تحليل المظاهر النّحويّة تحليلاً يرجّح كفّة العدول عن الأصول النّحويّة، على الرغم من إمكانيّة تأويل الآية دون ركوب موجة العدول:

(15) أ- ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗاۚ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا﴾ [النساء: 122].

ب- ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 123].

يرى ابن عاشور: «أنّ قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئناف ابتدائيّ للتّنويه بفضائل الأعمال، والتّشويه بمساويها، وأنّ في ﴿لَّيْسَ﴾ ضميراً عائداً على الجزاء المفهوم من قوله: ﴿يُجْزَ بِهِۦ﴾؛ أي ليس الجزاء تابعاً لأماني النّاس ومشتهاهم؛ بل هو أمر مقدّر من الله تعالى تقديراً بحسب الأعمال، وممّا يؤيّد أن يكون قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئنافاً ابتدائياً أنّه وقع بعد تذييل مُشعر بالنّهاية، وهو قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾. ومِمّا يرجّحه أنّ في ذلك الاعتبار إبهاماً في الضمير، ثمّ بياناً له بالجملة بعده، وهي: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾؛ وأنّ فيه تقديم جملة ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ عن موقعها الّذي يُترقّب في آخر الكلام، فكان تقديمها إظهاراً للاهتمام بها، وتهيئةً لإبهام الضّمير. وهذه كلّها خصائص من طرق الإعجاز في النّظم.

وجملة ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ استئناف بيانيّ ناشئ عن جملة ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ لأنّ السّامع يتساءل عن بيان هذا النّفي المجمل. ولهذا الاستئناف موقع من البلاغة وخصوصيّة تفوت بغير هذا النّظم الّذي فسّرناه» (التّحرير والتّنوير، 5: 208).

إنّ تقدير الضّمير في ﴿لَيْسَ﴾ على أنّه من قبيل العائد القبليّ مع توفّر القرائن الّتي تمكّن من جعله عائداً بعديّاً على ما هو الأصل في استعمال الضّمائر، يُعدّ نوعاً من مخالفة الأصول النّحويّة. وليس هذا هو مظهر العدول الوحيد الّذي رَكِبه ابن عاشور في تفسير الآية، ولكنّه ركب موجة التّقديم والتّأخير، وهو ما نرجّح أنّ أيّ نحويّ يتصدّى لتفسير الآية يخالفه فيه، وبذلك يكون ابن عاشور قد خرج حتى على مذاهب المفسّرين قبله في حدود علمنا، من ذلك مثلاً أنّ الزّمخشريّ، وهو نحويّ ومفسّر وعالم من علماء المناسبات، ذهب إلى أنّ الضّمير في ﴿لَّيْسَ﴾ يعود على وعد الله في الآية السّابقة. يقول: «في ﴿لَّيْسَ﴾ ضمير وعد الله؛ أي ليس ينال ما وعد الله من

الثواب ﴿بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ﴾ بـ ﴿أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾، والخطاب للمسلمين؛ لأنّه لا يتمنّى وعد الله إلّا من آمن به، وكذلك ذكر أهل الكتاب معهم لمشاركتهم لهم في الإيمان بوعد الله» (الكشّاف، 1: 600- 601).

ولم يبتعد الرّازي عن الزّمخشريّ من ناحية الالتزام بالأصول الّتي قرّرها النّحاة في عودة الضّمائر؛ إذ يقول :﴿لَّيْسَ﴾ فعل، فلا بدّ من اسم يكون هو مسنداً إليه، وفيه وجوه: الأوّل: ﴿لَّيْسَ﴾ الثواب الّذي تقدّم ذكره والوعد به في قوله: ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى﴾ [النساء: 122] الآية، ﴿بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾؛ أي ليس يُستحقّ بالأماني إنّما يُستحقّ بالإيمان والعمل الصّالح. الثّاني: ليس وضع الدين على أمانيّكم. الثّالث: ليس الثّواب والعقاب بأمانيّكم، والوجه الأوّل أولى لأنّ إسناد ﴿لَّيْسَ﴾ إلى ما هو مذكور فيما قبل أولى من إسناده إلى ما هو غير مذكور» (مفاتيح الغيب، 11: 225).

فالاختلاف بين المفسّرين في تقدير ضمير ﴿لَّيْسَ﴾ لم يتجاوز كونه من قبيل العائد البعديّ أو من قبيل المحذوف، ويبدو أنّ ابن عاشور قد انفرد دونهم باعتباره من قبيل العائد القبليّ، وهو ما قاده إلى القول بالتّقديم والتّأخير في الآية، ويرجع ذلك إلى تمثّله لتتابع الأغراض في السّورة، وإلى وجود «تذييل مُشعر بالنّهاية» قبل الاستئناف الابتدائيّ. فليست النّهاية هنا إلّا نهاية غرض من أغراض السّورة، وليس الاستئناف هنا إلّا بداية لغرض جديد من أغراضها. إنّ تمثّل ابن عاشور للبنية الكلّيّة للخطاب وتمثّله لوجه تناسب الأغراض أو الأبنية الكبرى في الخطاب هو المحدّد لنوع الجملة أهي استئنافية ابتدائية أم بيانيّة، وليس العكس. وهو ما يدلّ على أنّ مفهوم الاستئناف ليس مفهوماً قبليّاً من مفاهيم النّظام، ولكنّه من مفاهيم الاستعمال المتعلّقة بإجراء تحليل الخطاب. فالجملة الّتي عدّها ابن عاشور من قبيل الاستئناف البيانيّ لا شكّ في أنّها ستكون ابتدائية لو طبّقنا عليها معايير الزّمخشري أو الرّازي النّحويّة.

2-2- الاستئناف الابتدائي والاستئناف البياني من مفاهيم الاستعمال لدى ابن عاشور:

إنّ من الأدلّة القويّة، في تقديرنا، على أنّ نوعي الاستئناف الابتدائيّ والبيانيّ يندرجان ضمن مفاهيم الاستعمال والإجراء لدى ابن عاشور لا ضمن مفاهيم النّظام، تلك المواضع الكثيرة في تفسيره الّتي يجيز فيها تبادل الأدوار بين نوعي الاستئناف، فتكون الجملة الواحدة عنده ابتدائيّة باعتبار وبيانيّة باعتبار آخر، على غرار ما نجده في تحليل الآية الآتية في (16) لديه:

(16) ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 146].

يقول ابن عاشور في الاحتمال الأوّل من احتمالات مناسبة الآية لموقعها: «يجوز أن تكون هذه الآية تكملة لما خاطب الله به موسى وقومه، فتكون جملة ﴿سَأَصْرِفُ...﴾ إلخ بأسهم، استئنافاً بيانيّاً؛ لأنّ بني إسرائيل كانوا يهابون أولئك الأقوام ويخْشوْن (كذا)[1]، فكأنّهم تساءلوا كيف تُرينا دارهم وَتعدُنا بها، وهلْ لا نهلك قبل الحلول بها، كما حكى الله عنهم ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ الآية في سورة العقود (22) وقد حكي ذلك في الإصحاح الرّابع عشر من سفر العدد، فأجيبوا بأنّ الله سيصرف أولئك عن آياته» (التّحرير والتّنوير، 9: 103).

ويُجيز ابن عاشور في الاحتمال الثّاني: «أن تكون جملة ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ﴾ من خطاب الله تعالى لرسوله محمّد ﷺ (...) فتكون الجملة معترضة في أثناء قصّة بني إسرائيل بمناسبة قوله: ﴿سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: 145] تعريضاً بأنّ حال مشركي العرب كحال أولئك الفاسقين، وتصريحاً

(1) الأرجح هنا: ويخشونهم.

بسبب إدامتهم العناد والإعراض عن الإيمان، فتكون الجملة مستأنفة استينافاً ابتدائيّاً» (التّحرير والتّنوير، 9: 104).

فالجملة تكون استئنافاً بيانيّاً إذا غلّبنا الاعتبار الموضعيّ في التّحليل، الّذي يجعلها تكملة لسابقتها مندرجة معها في الغرض نفسه الّذي هو خطاب من الله إلى موسى. وهي تحتمل أن تكون استئنافاً ابتدائيّاً واعتراضاً في الوقت ذاته، إذا غلّبنا الاعتبار الشّامل في التّحليل الّذي يعود إلى السّورة بأسرها والغرض الرّئيس منها. ونلاحظ هنا أنّه لا تعارض بين كون الآية معترضة وكونها مستأنفة، وهو ما يرجّح أنّ هذه مفاهيم استعمال؛ لأنّ مفاهيم النّظام تقوم على القيم الخلافيّة، فمن شأنها أن تتمايز وأن لا تتداخل. ونشير هنا إلى احتمال لعلّه لم يخطر ببال ابن عاشور، وهو أن تكون الجملة بيانيّة وابتدائيّة في الوقت ذاته، وأن يكون المخاطب بها موسى ومحمّد في آن واحد. وهو جائز إذا أخذنا في الاعتبار الوظيفة الّتي تنهض بها المتتالية المتعلّقة بقصّة موسى ضمن الغرض الشّامل من السّورة، فلا يخفى أنّ الغاية من هذا القصص عموماً هي الاعتبار بأحوال الأمم السّابقة مع أنبيائهم، وأنّ ذلك القصص غالباً ما يُضمّن إشارات تُعيّن المقصود من إيراده.

وهذا يكشف أنّ الخطاب مفتوح على إمكانيّات الإجراء والاستعمال بحسب تمثّل المتقبّل لبنية السّورة ولانتظام أغراضها، وفي ضوء ذلك التمثّل تتحدّد طبيعة المكوّنات الجزئيّة ووظائفها، وهو ما تؤكّده المدارس المعاصرة في تحليل الخطاب بذهابها إلى أنّ الأبنية الكليّة تتحكّم في الأبنية الموضعيّة، وتخضعها لسلطانها، وأنّ الأبنية الموضعيّة لا تكون لها قيمة محدّدة خارج نطاق تمثّل معيّن لبنية الخطاب الكليّة.

ولعلّ هذا من أهمّ الدّروس الّتي استفادتها نظريّات تحليل الخطاب المعاصرة من النّظريات النّفسيّة، ومن نظريّة الصّيغة الكليّة للإدراك (Gestalt Theory) على وجه التّحديد.

2-3- لا تقابل بين نوعي الاستئناف لدى ابن عاشور:

إنّ هذا النّوع من الأمثلة الّتي تَقبل الجملة فيها أن تُؤوّل بنوعي الاستئناف معاً يكشف أنّه لا يوجد تقابل بين نوعي الاستئناف لدى ابن عاشور، على غرار ما رأيناه لدى ابن هشام مثلاً بين الاستئناف النّحوي والاستئناف البياني، وهو ما ينأى بثنائيّة الاستئناف الابتدائيّ والاستئناف البيانيّ لدى ابن عاشور عن نظيرتها لدى ابن هشام. فالمقابلة بين الاستئناف النّحوي والاستئناف البيانيّ عند ابن هشام هي مقابلة بين مفهوم من مفاهيم النّظام هو الاستئناف النّحوي ومفهوم من مفاهيم الاستعمال والإجراء لدى علماء البلاغة هو الاستئناف البيانيّ. والمفهومان كلاهما عند ابن عاشور من مفاهيم الاستعمال والإجراء لا من مفاهيم النّظام، يدلّ على ذلك أنّ الجملة الواحدة تكون ابتدائيّة وبيانيّة في آن، دون أن يلجأ المفسّر إلى تغليب أحد الاحتمالين كما في الآية الآتية في (17):

(17) ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

يذكر ابن عاشور في مناسبة الآية لما قبلها قولين يرجع أوّلهما إلى الرّازي وثانيهما إلى الزّمخشريّ. فأمّا الأوّل فهو ما ينقله عن الرّازي من أنّ: «الله تعالى لمّا بيّن في قوله: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: 212] أنّ سبب إصرار الكفّار على كفرهم هو استبدالهم الدّنيا بالآخرة، بيّن في هذه الآية أنّ هذه الحالة غير مختصّة بالّذين كفروا بمحمّد ﷺ، بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقادمة لأنّ النّاس كانوا أمّة واحدة قائمة على الحقّ، وما كان اختلافهم لسبب البغي والتّحاسد في طلب الدّنيا» (التّحرير والتّنوير، 2: 298-299). ويستدلّ ابن عاشور بذلك على أنّ «الجملة مستأنفة استئنافاً

بيانيّاً لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة» (التّحرير والتّنوير، 2: 299).

وأمّا الاحتمال الثّاني لمناسبة الآية فيرجع إلى الطّيبي (ت 743هـ) في شرحه للكشّاف، وهو «أنّ المقصود من قوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ تشجيع الرّسول عليه السّلام والمؤمنين على الثّبات والصّبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السّالفة أنبياءها، وما لقوا فيها من الشّدائد» (التّحرير والتّنوير، 2: 299).

ويرتبط استعمال ابن عاشور لمصطلح «القصد» عادة بغرض الخطاب، ويرتبط على وجه التّحديد بالعمل الكليّ الّذي تشارك الجملة في إنجازه، فالاحتمال الثّاني للمناسبة يتوجّه إلى المناسبة الكلّيّة، وهي ترجع إلى «تشجيع الرّسول والمؤمنين على الثّبات» باعتباره عملاً كلّيّاً من أعمال الخطاب تتكفّل به المتتالية الّتي تفتتحها الآية، أمّا المناسبة في الاحتمال الأوّل فتتعلّق بالمستوى الموضعيّ الّذي لا يتجاوز علاقة الآية بسابقتها باعتبارها بياناً لها يقوم على علاقة التّنظير.

ولعلّ ما هو أهمّ من تعداد الاحتمالات في مناسبة الآية ما أورده ابن عاشور من تعقيب تضمّن رأيه في مناسبة الآية، وجمع فيه بين الاحتمالين معاً. يقول ابن عاشور: «والظّاهر عندي أنّ موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدّمة لما بعدها. فأمّا الأوّل فلأنّها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق ممّا لأجله تداركهم الله ببعثات الرّسل في العصور والأجيال الّتي اقتضتها حكمة الله ولطفه؛ ممّا يماثل الحالة الّتي نشأت فيها البعثة المحمدية، وما لقيه الرّسول والمسلمون من المشركين. وأمّا الثّاني فلأنّها مقدّمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الّذي اختلفت فيه الأمم، وهو مضمون قوله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾» (التّحرير والتّنوير، 2: 299).

يظهر هنا أنّ الجملة الواحدة إذا وردت في موقع الانتقال من غرض إلى آخر يجوز أن تنهض بوظيفتين في آن واحد، من حيث هي خاتمة للغرض الأوّل وفاتحة للغرض الثّاني، وهو ما عبّر عنه ابن عاشور بالتّذييل والمقدّمة. فالجملة من حيث هي تذييل وخاتمة للغرض السّابق استئناف بيانيّ، ومن حيث هي فاتحة الغرض الجديد ومقدّمته استئناف ابتدائيّ. وبذلك يتأكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الاستئناف إجراء يتعلّق بتنظيم الخطاب، يخضع لخيارات المستعمل منشئاً ومتقبّلاً، وهو ليس من مفاهيم النّظام القبليّة، وهو إجراء من إجراءات تحليل الخطاب يتعلّق على وجه التّحديد بعمليّات الانسجام الّتي تقوم على تجزئة الخطاب، وتعيين استراتيجيّة محدّدة لبنائه وهرميّة معيّنة لأغراضه. وذلك كلّه يقوم على تمثّل محدّد لطبيعة العلاقات بين مكوّناته.

لقد تبيّن لنا بهذا نصيب ابن عاشور من تطوير مفهوم الاستئناف الابتدائي، ومن الارتقاء به إلى مرتبة خوّلته أن يكون من أهمّ الأدوات الإجرائيّة في تحليل الخطاب على نحو لا نجد له نظيراً عند القدامى، ولعلّ ما لمسناه لديه من وعي بالمستوى الكلّي في الخطاب هو ما ساعده على ذلك خلافاً للقدماء الذين توقّف تحليلهم للخطاب القرآني عند مستوى العلاقات الموضعيّة بين الآيات في الغالب.

4-2- مناسبة الاستئناف البيانيّ تتجاوز المستوى الموضعيّ لدى ابن عاشور:

قد يظهر للباحث أنّ فضل ابن عاشور في تجديد مفهوم الاستئناف بما يلائم مهمّة محلّل الخطاب أمرٌ يقتصر على الاستئناف الابتدائيّ، وأنّ المفهوم الّذي ضبطه علماء المعاني للاستئناف يُعدّ كافياً بالنسبة إلى محلّل الخطاب؛ لأنّه مفهوم يراعي مقتضيات الاستعمال والتّخاطب أكثر من نظيره الاستئناف النّحوي. غير أنّنا نزعم أنّ نصيب ابن عاشور من تجديد مفهوم الاستئناف البيانيّ لا يقلّ عن نصيبه من تجديد مفهوم الاستئناف النّحوي؛ ذلك أنّه يفهم الاستئناف البيانيّ على نحو خاصّ متميّز عن فهم النّحاة

والبيانيّين معاً، وضمن أفق أوسع من أفق هؤلاء وأولئك. ومن الشّواهد على ما نزعم تلك المواضع الّتي يتناول فيها ابن عاشور الاستئناف البيانيّ على نحو يتجاوز نطاق الأبنية الموضعيّة للعلاقات بين أزواج الجمل، كما فعل البيانيّون، إلى نطاق الأبنية الكليّة كما في المثال الآتي في (18):

(18) أ- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: 59].

ب- ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿65﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [الأعراف: 65-66].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية في (18-ب): «وفُصِلت جملة :﴿قَالَ يَٰقَوْمِ﴾ ولم تُعطف بالفاء كما عُطف نظيرها المتقدّم في قصّة نوح؛ لأنّ الحال اقتضى هنا أن تكون مستأنفة استئنافاً بيانيّاً؛ لأنّ قصّة هود لمّا وردت عقب قصّة نوح المذكور فيها دَعوتُه قومه صار السّامع مترقّباً معرفة ما خاطب به هود قومه، حيث بعثه الله إليهم، فكان ذلك مثار سؤال في نفس السّامع أن يقول: فماذا دَعا هُودٌ قومه وبماذا أجابوا؟ فيقع الجواب بأنّه قال: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ...﴾ إلخ، مع ما في هذا الاختلاف من التّفنّن في أساليب الكلام، ولأنّ الفعل المفرّع عنه القولُ بالعطف لمّا كان محذوفاً لم يكن التّفريع حسناً في صورة النّظم. والرّبط بين الجمل حاصل في الحالتين؛ لأنّ فاء العطف رابط لفظيّ للمعطوف بالمعطوف عليه، وجواب السّؤال رابط جملة الجواب بجملة مثار السّؤال ربطاً معنويّاً» (التّحرير والتّنوير، 8: 201).

فالعلاقة بين الجملتين الأوليين في المتتالية الأولى في (18-أ) هي علاقة التّعاقب الزمنيّ، وقد وُسمت لفظيّاً بحرف التّرتيب، أمّا الجملتان في المتتالية الثّانية في (18-ب) فوردتا مفصولتين لعلاقة البيان بينهما، وهي علاقة معنويّة غير موسومة لفظيّاً، والفصل، وهو غياب الواسم اللّفظي للعلاقة، جعله علماء البلاغة علامة على أقوى العلاقات المعنويّة وأضعفها في آن، وهو

يناسب ما يُعرف عندهم بكمال الاتّصال وكمال الانقطاع. والاستئناف البيانيّ عندهم محمول على كمال الاتّصال، فلذلك تفصل جملته عن سابقتها. غير أنّ ما انفرد به ابن عاشور هنا (ولا نعلم أنّ أحداً من علماء البلاغة أشار إليه) هو هذا البعد النّصّيّ في تحليل الاستئناف البيانيّ. أي إنّ ما اقتضى كون الاستئناف بيانيّاً في (18-ب) ليس علاقته بالجملة السّابقة في المستوى الموضعيّ؛ بل المقارنة الّتي يجريها السّامع بين المتتالية في (18-ب) الّتي تضمّنت قصّة هود مع قومه، وبين المتتالية في (18-أ) الّتي تضمّنت قصّة نوح مع قومه. وهذا الضّرب من التّحليل يأخذ في الاعتبار بنية الخطاب الكليّة، ويأخذ في الاعتبار عمليّة بناء تمثّل الخطاب في ذهن السّامع، وهو نمط من التّحليل لا نعدّ أنفسنا من المبالغين إن اعتبرناه تحليلاً عرفانيّاً للخطاب.

نضيف إلى ذلك أنّ عمل المفسّر هنا هو من قبيل توجيه المتشابه اللّفظيّ، والغاية من توجيه الآيات المتشابهة لفظاً هي بيان مناسبة كلّ من الآيتين المتشابهتين للسّياق الّذي وردتا ضمنه؛ فالإشكال الّذي تطرحه الآيتان يتعلّق بالدّاعي إلى استبدال الرّابط اللّفظيّ بالرّابط المعنويّ، مع أنّ المعنى واحد في الظاهر.

يظهر في تعليل ابن عاشور لوجه المناسبة هنا اعتبار السّياق الّذي وردت ضمنه الآيتان، فمن الواضح أنّ ورود المتتالية الثّانية متأخّرةً في ترتيب الخطاب على المتتالية الأولى كان له دور في تعويض الرّابط اللّفظي بالرّابط المعنوي. فالسّامع بعد أن تقبّل قصّة نوح على نحو معيّن، وحصل في ذهنه ترتيب معيّن للأحداث من المتتاليات السرديّة السّابقة المتّصلة بقصص الأنبياء، أصبح يتوقّع أن يتكرّر ذلك التّرتيب في أحداث القصّة التالية، وذلك ما أدّى إلى تحوّل العلاقة بين الجمل من مجرّد الإخبار بالأحداث في تعاقبها في المتتالية الأولى في (18-أ) إلى علاقة الاستئناف البيانيّ في المتتالية الثّانية في (18-ب) بناء على المعرفة الّتي حصلت للسّامع من السّياق، ذلك ما عبّر عنه ابن عاشور بقوله إن «قصّة هود لما وردت عقب قصّة نوح

المذكور فيها دَعوتُه قومه صار السّامع مترقّباً معرفة ما خاطب به هود قومه حيث بعثه الله إليهم». ولو ارتبطت الآيتان في المتتالية الثّانية بالرّابط اللّفظيّ نفسه لكان ذلك من قبيل التّكرار الّذي يخلو من الفائدة، فالواضح أنّ اختيار الرّوابط فيه مراعاة للسّياق ولأحوال المخاطبين، ولِما حصل لديهم من معرفة في سياق الخطاب يُبنى عليها ما هو جديد.

هذا الإطار الشّامل، الّذي يندرج ضمنه الفهم السّياقيّ للاستئناف لدى ابن عاشور على أنّه رابط معنويّ بين الجمل، وهذه الطّريقة في التّحليل، الّتي تتجاوز المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين إلى المستوى الكلّيّ الشّامل لبناء الجمل داخل المتتالية، ولبناء المتتاليات بعضها على بعض داخل النّص، ولبناء تمثّل السّامع للخطاب في ضوء الأجزاء المنقضية منه، كلّ ذلك يُعدّ من الأمور الّتي اختُصّ بها ابن عاشور، ولم نظفر بها لدى علماء النّحو والبلاغة القدامى، ولا عند سابقيه من علماء المناسبات.

إنّ منهج ابن عاشور في تعريف ظاهرة الاستئناف وتحليلها، في تقديرنا، يمكن أن يُعدّ من الشّواهد البيّنة على نضج التّفكير النّصّيّ لديه، الّذي بلغ درجة جعلت تحليله للخطاب القرآنيّ لا يبتعد كثيراً عمّا نجده لدى محلّلي الخطاب المعاصرين ممّن يصرّون على استعمال الأمثلة المصنوعة الّتي لا تتجاوز الأزواج من الجمل. فقد لاحظنا أنّ المقارنة، الّتي عقدها ابن عاشور ليثبت مناسبة كلّ من الآيتين لسياقها، لم تقف عند حدود الأبنية الموضعيّة للعلاقات بين الجمل المترابطة في حدّ ذاتها؛ بل تجاوزتها إلى الأبنية الكبرى للمتواليات. وقد ساقه ذلك إلى تنزيل الاستئناف البيانيّ ضمن بنية الخطاب الّتي تتجاوز علاقة الآية بسابقتها، كما هو الحال عند البيانيين؛ ذلك أنّ امتداد المقارنة بين أزواج الآيات إلى المقارنة بين متتاليات الآيات مكّنه من الوقوف على بعد آخر من أبعاد الاستئناف البيانيّ يتعلّق ببناء المعلومة الجديدة الّتي ينقلها الخطاب على المعلومات المسلّمة الحاصلة للمخاطب من المتتالية السّابقة، وقد تحوّلت إلى مقتضيات تُبنى عليها المعلومات الجديدة. وابن

عاشور يبدو على وعي، وهو يحلل ظاهرة الاستئناف البيانيّ، دون أن يمتلك مصطلحات المعاصرين، بأهمّيّة ثنائيّة المعلومة الجديدة والمعلومة المسلّمة (Given information/New information) في بناء التمثّل المنسجم للخطاب لدى السّامع، فتمثّل المخاطَب للخطاب يقوم على بناء المعلومات الجديدة على المعلومات المسلّمة والمكتسبة من المقام، أو من سياق الكلام. وهو يتعامل مع المعلومات الجديدة على أنّها مقتضيات للمعلومات المسلّمة.

ولعلّ تمثّل ابن عاشور لمفهومي الاستئناف في ضوء هذه الثّنائية، وفي ضوء مفهوم المناسبة، هو ما مكّنه من تصوّر الاستئناف الابتدائي على نحو يجعله بمثابة المقدّمة لما يليه على أساس دور الاستئناف الابتدائي في نموّ الخطاب بإدراج الأغراض الجديدة فيه وفق الخطّة الّتي رسمها المتكلّم ومقصده من الخطاب، وينهض الاستئناف البياني بدور مختلف يقوم على بيان الأغراض المسلّمة، التي سبق إدراجها في الخطاب، من خلال تفصيل مجملها، أو تفسير ملتبسها. فاتّجاه علاقة الانسجام في حالة الاستئناف البياني يكون من الجملة المستأنفة بيانيّاً إلى ما يسبقها، واتّجاهها في حالة الاستئناف الابتدائيّ يكون من الجملة المستأنفة إلى ما بعدها. وهو ما يذكّرنا بتصنيف صاحبي نظريّة البنية البلاغيّة للجمل إلى جمل نواة (Nucleus) وجمل تابعة (Satellite) بحسب نوع علاقة الانسجام بين الجملتين، أو ما يطلقان عليه العلاقة البلاغيّة (Rhetorical relation) بين الجملتين. فلا يجوز، بحسب نظريّتهما، أن تكون الجملة المستأنفة بيانيّاً في موقع النّواة؛ أي في موقع الرّأس من العلاقة البلاغيّة، ولا تكون إلّا في موقع التّابع (Mann and Thompson, 1988: 245). وهما يمثّلان اتّجاه العلاقة بسهم ينطلق دائماً من الجملة التّابعة إلى الجملة النّواة.

وليست ثنائيّة النّواة والتّابع، أو ثنائيّة المعلومة الجديدة والمعلومة المسلّمة، في تقديرنا، إلّا وجهاً من وجوه ثنائيّة المحور والتّعليق (Topic/Comment)، التي يراها محلّلو الخطاب ضروريّة لبناء الخطاب؛ إذ إنّ

العلاقات في الخطاب لا تخرج عن أن تكون الجملة الثّانية بياناً للجملة السّابقة أو مفتتحة لغرض جديد في الكلام. فالجملة التي تفتتح غرضاً جديداً تتضمّن محور الكلام والجملة التي تفصّل هذا الغرض تنهض بوظيفة التّعليق.

وقد لمسنا عند علماء البلاغة نوعاً من الوعي بهذه الثّنائيّة يظهر في اشتراطهم المغايرة بين الجمل الموصولة بالواو؛ أي إنّ الجملة المستأنفة بالواو لا بدّ من أن تتضمّن معلومة جديدة تغاير المعلومات الواردة في سابقتها، وإلّا كانت العلاقة بين الجملتين بيانيّة قائمة على الاتّحاد في الغرض، ويبدو أنّ ابن عاشور استلهم هذه الثّنائيّة، ووسّع من مجال تطبيقها على نحو يجاوز حدود العلاقات الموضعيّة بين الجمل. وهو ما يجعل ابن عاشور أقرب إلى محلّلي الخطاب المعاصرين منه إلى علماء المعاني. يظهر ذلك في اقتران مفهوم الاستئناف الابتدائيّ لديه بمفهوم المقدّمة في مقابل مفهوم البيان، فيمكن أن نتصوّر تمثّل ابن عاشور لبنية الخطاب على أنّها تقوم على مجموعة من المتتاليات من الجمل الّتي يجمعها مقصد كليّ جامع، وتفتتح كل متتالية بجملة استئنافية ابتدائية، في حين تكون الجمل البيانيّة في مواقع ضمن المتتاليات باستثناء موقع المقدّمة.

وإذا انطلقنا مثلاً من خطاب لا تتجاوز درجة التّركيب فيه مستويات ثلاثة يقع ضمنها تخصيص المستوى الأوّل للبنية الكبرى الأساسيّة، أو القضيّة الكبرى الجامعة لكل المتتاليات، ويقع فيها تخصيص الأبنية الكبرى الفرعيّة بالمستوى الثّاني، وتكون الجمل أو الأبنية الموضعيّة في المستوى الثّالث؛ فإنّ الاستئناف البياني لا يكون إلا في المستوى الثّالث المتمثّل في الجمل باعتبارها مكوّناً مباشراً من مكوّنات الخطاب على غرار التّمثيل الآتي:

بنية كبرى أساسية

بنية كبرى فرعية 1	بنية كبرى فرعية 2	بنية كبرى فرعية س
ج1، ج2، ...... ج ن	ج1، ج2، ...... ج ن	ج1، ج2، ...... ج ن

وبحسب التّمثيل الّذي وضعناه، لا تكون الجملة المستأنفة ابتدائيّاً إلّا في الموقع الّذي رمزنا إليه بـ (ج$_1$)، أمّا الجملة البيانيّة فيجوز أن تحتلّ أيّ موقع من المواقع الّتي رمزنا إليها بـ (ج$_2$،..........ج$_ن$).

3- خاتمة:

انطلقنا في هذا الفصل من افتراض وجود علاقة خاصّة بين مفهومي الاستئناف والمناسبة بناء على ما لاحظناه من تلازم بين المفهومين لدى علماء المناسبة من المفسّرين، ولدى كلّ من الرّازي وابن عاشور على وجه خاصّ. وقد أسلمنا البحث في العلاقة بين الاستئناف والمناسبة إلى أنّ فهمهم للاستئناف يقوم على خلفيّتين أساسيّتين: نحويّة وبيانيّة ترجعان إلى ما استقرّ لدى النّحاة والبيانيّين من تعريفات تقوم على المقابلة بين نوعي الاستئناف النّحوي والبيانيّ. وقد أدّى بنا النّظر في تلك المقابلة إلى أنّ الاستئناف النّحوي مفهوم من مفاهيم النّظام، وأنّ الاستئناف البياني مفهوم من مفاهيم الاستعمال.

وتبيّن لنا أنّ موقف علماء المناسبة من تلك المفاهيم لم يكن متجانساً، ففي حين استعاد المفسّرون القدامى؛ مثل: الرّازي والزّمخشري، تلك المفاهيم، واستعملوها جنباً إلى جنب، فتعاملوا مع الاستئناف البيانيّ على أنّه نوع من أنواع الاستئناف النّحويّ، فإنّنا لاحظنا لدى ابن عاشور نوعاً من التّجديد في فهم ظاهرة الاستئناف يقوم على النّظر إلى الاستئناف من زاوية أشمل تتجاوز المستويات الموضعيّة الّتي نظر منها القدامى إليه، وتأخذ في الاعتبار طبيعة الاستئناف الفعليّة في واقع الخطاب باعتباره متّصلاً بكلّ المستويات الموضعيّة منها والكلّيّة، والدّلاليّة منها والتّداوليّة، وتراعي في إجراء مفهوم الاستئناف بُعدي عملية التّخاطب الأساسيّين باعتبار الخطاب من ناحية نتاجاً لخطّة المتكلّم ومقاصده، مثلما هو نتاج لعمليّة الفهم والتّقبل.

وتظهر طرافة مقاربة ابن عاشور للاستئناف إذا أخذنا في الاعتبار العلاقة الخاصّة لديه بينه وبين مفهوم المناسبة، وهي علاقة جعلت مفهوم المناسبة

هو الحكَم على مفهوم الاستئناف خلافاً لما ذهب إليه القدامى. فتجزئة الخطاب عنده وتمثّله هو الّذي يولّد مفهوم الاستئناف وليس العكس؛ أي إنّه لا ينطلق من مفهوم سابق للاستئناف يقوم بوساطته بتجزئة الخطاب وتحليله، وإنّما ينطلق من تمثّل كلّيّ للخطاب هو ما يؤدّي إلى تجزئته وتعيين الجمل الاستئنافيّة فيه بنوعيها.

وهذا المنهج في التّعامل مع الاستئناف هو نتيجة طبيعية لمقاربة ابن عاشور للخطاب مقاربة تجعل الاستعمال حكماً على النّظام، وتجعل الأبنية الكليّة في الخطاب هي المتحكّمة في الأبنية الموضعيّة، وفي مكوّنات الأبنية السّطحية للنّصوص عموماً. فمفهوم الاستئناف لديه ليس مفهوماً قبلياً من مفاهيم النّظام، لكنّه من مفاهيم الإجراء والاستعمال يتحدّد بالقيود الّتي تفرضها مقتضيات انسجام الخطاب أكثر من القيود الّتي يفرضها نظام اللّغة، كما تمثَّله النحاة.

إنّ مفهوم الاستئناف، بالمعنى الذي نجده لدى ابن عاشور، يمكن أن يمثّل إضافة نوعيّة لتمثّل المعاصرين لبنية الخطاب؛ الّذي يقوم على صنفين من الأبنية موضعيّة وكليّة. لكنّ المعاصرين، باستثناء أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة، لم يقدّموا لنا تصنيفاً واضحاً لأصناف الجمل في الخطاب بالنّظر إلى موقعها منه، وبالنّظر إلى طبيعة العلاقات بينها فيه. وهنا يمكن لمفهوم الاستئناف، كما صاغه ابن عاشور، أن يسدّ ثغرة في النّظريّات المعاصرة على أساس أنّ الجمل في الخطاب لا يخلو أمرها من أن تكون إمّا استئنافيّة ابتدائيّة تُفتتح بها الأبنية الكبرى أو تُختتم، باعتبار الاستئناف علامة في الوقت ذاته على نهاية بنية كبرى وبداية أخرى، أو استئنافيّة بيانيّة تكون في درج الكلام؛ أي في مستوى الأبنية الموضعيّة من الخطاب، أو معترضة بين جملة ابتدائيّة وجملة بيانيّة، وهو موضوع الفصل الآتي من هذا البحث.

* * *

الفصل الثّالث

دور المكوّن الاعتراضيّ في الانسجام الموضعيّ للخطاب القرآني

«ومن حقّ الاعتراضيّ أن يؤكّد ما اعترض بينه ويناسبه» (الكشّاف، 1: 515).

0- مقدّمة:

نتناول، في هذا الفصل والفصل التالي له، منهج علماء المناسبات في تحليل مكوّن آخر من المكوّنات المباشرة للخطاب هو المكوّن الاعتراضيّ. وخلافاً لما يتبادر إلى الذّهن من أنّ الاعتراض أقرب إلى المكوّن الأجنبيّ عن الخطاب الّذي يندرج ضمنه، وأنّه أقرب إلى أن يكون عامل تشتّت في الخطاب من أن يكون عامل انسجام، أولى علماء المناسبة هذا المكوّن من الاهتمام أضعافَ ما أولوه المكوّنَ الاستئنافي. ولعلّ ما دعاهم إلى ذلك هو ما تُمثّله هذه الظّاهرة من تهديد لانسجام الخطاب القرآني.

وتُمثّل جهود علماء المناسبات في تحليل المكوّن الاعتراضيّ إضافة نوعيّة في مجال تحليل الخطاب، إذا أخذنا في الاعتبار أنّ المعاصرين من محلّلي الخطاب تجنّبوا الخوض في مسألة الاعتراض، وأنّها لم تحظَ عندهم بما تستحقّه من اهتمام. وقد أشار صولة إلى إغفال الدّارسين في مجال لسانيّات النّص مبحثَ الاعتراض أو سكوتهم عنه، على أساس أنّه لا يمكن

أن يمثّل مظهراً من مظاهر انسجام الخطاب، من ذلك أنّ «التّلاحم بين الجملة الاعتراضيّة والجملة أو الجمل الّتي تحويها، لاستبعاد حصوله، لم يعرض له محمّد خطّابي في كتابه (**لسانيّات النّصّ-مدخل إلى انسجام الخطاب**)، ولم يعُدّه هالّيداي ورقيّة حسن من مظاهر اتّساق النّصّ من النّاحية الدّلاليّة» (صولة، 2001، 1: 407).

وبوسعنا أن نقول: إن الجهود، الّتي بذلها علماء المناسبات في تحليل وجوه مناسبة الجملة الاعتراضيّة، يمكن أن تسهم في سدّ بعض الثّغرات في الدّراسات المعاصرة في مجال لسانيّات النّص وتحليل الخطاب؛ بل إنّها تقدّم مقاربة متكاملة لظاهرة الاعتراض تشمل دوره في المستويين الموضعيّ والكليّ من مستويات تحليل الخطاب. ونظراً لضخامة المادّة المتوفّرة في هذا المجال، نخصّص هذا الفصل لدور المكوّن الاعتراضيّ في الانسجام الموضعيّ للخطاب، ونرجئ الكلام على دوره في تحقيق الانسجام الكلّيّ إلى الفصل الآتي. ولمّا كانت الخلفيّة النّحويّة والبيانيّة أساسيّة في توجيه طريقة تعامل علماء المناسبات مع المكوّن الاعتراضي، فإنّنا نخصّص القسم الأوّل من هذا الفصل للإلمام بالمفهومين النّحويّ والبيانيّ للاعتراض، ثمّ نمرّ بعد ذلك إلى تحليل دور المكوّن الاعتراضيّ في الانسجام الموضعيّ للخطاب القرآني.

1- الاعتراض بين النّحاة والبيانيّين:

يختلف النّحاة والبيانيّون في تعريف الاعتراض على نحوٍ يسمح لنا بالحديث عن نوعين من الاعتراض: اعتراض نحويّ واعتراض بيانيّ. وكذلك يختلف البيانيّون فيما بينهم في تعريف الاعتراض، وهو ما نبيّنه بعد أن نشرح المفهوم النّحويّ للاعتراض، ونبيّن طبيعة الخلاف بين البيانيّين والنّحاة.

1-1- الاعتراض النّحويّ:

إنّ البحث عن تعريف نحويّ للاعتراض يقتضي العودة إلى عصور سابقة لنشأة التّعريف البيانيّ لهذه الظّاهرة؛ ذلك أنّ عدداً من النّحاة المتأخّرين تبنّوا

تعريفاً بيانيّاً للاعتراض يختلف، في تقديرنا، عن التّعريف النّحويّ. ولعلّ أفضل السّبل إلى ذلك أن نلتمس هذا التّعريف لدى إمام صناعة النّحو نفسه.

وعلى الرغم من أنّ سيبويه لم يستعمل مصطلح الاعتراض في كتابه، وجد بعض الدّارسين في كلامه (سيبويه) عن ظاهرة قريبة من الاعتراض هي ظاهرة الاختصاص «حدّاً وتعريفاً [للاعتراض] لا يكاد يضاهيه تعريف آخر دقّة وتجريداً» (الشّاوش، 2001، 1: 362). يقول سيبويه: «هذا باب من الاختصاص يجري على ما جرى عليه النّداء فيجيء لفظه على موضع النّداء، نصباً لأنّ موضع النّداء نصب، ولا تجري الأسماء فيه مجراها في النّداء؛ لأنّهم لم يجروها على حروف النّداء، ولكنّهم أجروها على ما حمل عليه النّداء، وذلك قولك: «إنّا معشر العرب نفعل كذا وكذا»، كأنّه قال: «أعني». ولكنّه فعل لا يظهر ولا يستعمل كما لم يكن ذلك في النّداء؛ لأنّهم اكتفوا بعلم المخاطب، وأنّهم لا يريدون أن يحملوا الكلام على أوّله، ولكنّ ما بعده محمول على أوّله» (الكتاب، 2: 233).

فالمثال الّذي ذكره سيبويه يندرج ضمن باب الاختصاص، وقد تمكّن سيبويه من أن يجد لهذه الظّاهرة محلاً من النّظام النّحوي العربي من خلال الاعتراض الّذي يبدو مفهومه حاضراً لدى سيبويه، وإن لم يُنحت بعدُ المصطلح الخاصّ به، وهو شأن عدد كبير من المفاهيم النّحويّة لدى سيبويه. لننظر في المثال الّذي اقترحه سيبويه:

(1) إنّا -<u>معشرَ العرب</u>-[1] نفعل كذا وكذا.

إنّ تعليل عمل النّصب في «معشر العرب» ألجأ سيبويه إلى تقدير فعل محذوف هو «أعني»، وعلى هذا يمكن أن نتأوّل «معشر العرب» على أنّها جملة اعتراضية حُذف منها الفعل، ومن الجائز، تبعاً لذلك، أن نقدّر لها فعلاً على هذا النّحو:

---

(1) نعمد في هذا الفصل إلى تسطير الجمل الاعتراضية حيثما وردت.

(2) إنّا -أعني معشر العرب- نفعل كذا وكذا.

وعلى هذا تكون «معشر العرب» في (1) جملة اعتراضية حُذف منها الفعل والفاعل، واحتُفظ منها بالمفعول.

والمقصود بحمل الكلام على أوّله هو الحمل على الرّفع بناء على أنّ ما يأتي بعد النّاسخ الحرفيّ واسمِه (إنّا) هو خبرُه، وحقّه أن يكون مرفوعاً. ولمّا كان «معشر العرب» منصوباً لم يجز حمله على أوّل الكلام، فوجب أن يكون الخبر في هذا الكلام هو «نفعل كذا وكذا»، فهو المحمول على أوّل الكلام؛ أي على الرّفع. وبذلك يكون التّعريف الّذي قدّمه سيبويه، وهو «عدم حمل الكلام على أوّله، وأن يكون ما بعده محمولاً على أوّله» تعريفاً نحويّاً دقيقاً للاعتراض؛ ذلك أنّه يمَكّن من تفسير نحويّ لهذه الظّاهرة في ضوء نظريّة العامل عندهم[1]. وبذلك يمكن أن نعرّف الجملة الاعتراضيّة بأنّها جملة تفصل بين مكوّنات البنية العامليّة الواحدة دون أن تعمل فيها تلك المكوّنات، ومن الواضح أنّها، في المثال السّابق، فصلت بين اسم النّاسخ وخبره، وأنّ النّصب في «معشر العرب» ليس من عمل المكوّنات المعترض بينها؛ بل هو من عمل الفعل المحذوف.

---

(1) أثارت نظريّة العامل جدلاً كبيراً بين المعاصرين ليس هذا محلّ الخوض فيه، ولكنّها كانت محلّ إجماع بين النّحاة القدامى، ولم يخرج عليها إلّا ابن مضاء القرطبيّ (ت 592هـ) في كتابه (الردّ على النّحاة)، وملخّص هذه النّظريّة أنّ كلّ عمل إعرابيّ رفعاً أو نصباً أو جرّاً أو جزماً لا بدّ له من عامل لفظيّاً كان أو معنوياً، والجملة التي استشهد بها سيبويه جملة اسميّة دخل عليها النّاسخ الحرفيّ «إنّ» فعمل النّصب في المبتدأ، وهو الضمير المتّصل بإنّ، وعمل الرّفع في الخبر «نفعل كذا وكذا». وقد ذهب ابن يعيش إلى أنّ «هذه الحروف، وهي "إنَّ" وأخواتُها وهي ستّةٌ: "إنَّ"، و"أنَّ"، و"لَكِنَّ"، و"لَيْتَ"، و"لَعَلَّ"، و"كَأَنَّ"، من العوامل الدّاخلة على المبتدأ والخبر، فتنصِب ما كان مبتدأ، وترفع ما كان خبراً، وإنّما عمِلتْ لشَبَهِها بالأفعال، (...) وإنّما قُدّم المنصوب فيها على المرفوع فَرْقَاً بينها وبين الفعل» (شرح المفصّل، 1: 254).

ونجد لدى ابن جني تعريفاً أوضح للاعتراض ينطلق فيه من الأبيات الآتية[1]:

(3) أتنسَى -لا هداك الله- ليلى وعهد شبابِها الحَسَن الجمِيل!
كأنَّ -وقد أتى حَوْل جدِيد- أثافِيَها حَمَامات مُثُول

يقول ابن جنّي معلّقاً على البيت الثّاني: «فإنّه لا اعتراض فيهِ، وذلك أنّ الاعتراض لا موضِع له من الإعراب، ولا يعمل فيه شيء من الكلام المعترَض به بين بعضه وبعض (...) فأمَّا قوله: «وقد أتى حوْل جديد» فذو موضع من الإعراب وموضعه النّصب بما في كأنَّ من معنى التّشبيه» (الخصائص، 1: 337).

بقطع النّظر عن موقف ابن جنّي من الجملة الاعتراضية في البيت الثّاني[2]؛ فإنّ أهمّية كلامه تكمن في بيان دور البنية العامليّة في تعريف الجملة المعترضة نحويّاً، فالجملة المعترضة لا محلّ لها من البنية العامليّة المعترض بين أجزائها، ولا يعمل فيها شيء من تلك الأجزاء.

ولعلّ ما عمد إليه ابن السّرّاج (ت 316هـ) من إلحاق ظاهرة الاعتراض بظاهرة الإلغاء ما يقطع بأنّ المعيار المعتمد عندهم في الحكم على الاعتراض النّحويّ هو معيار البنية العامليّة، على أساس أنّ الاعتراض كلام يفصل بين أجزاء البنية العامليّة الواحدة دون أن يكون معمولاً لتلك الأجزاء. يقول ابن السرّاج في سياق تعريف ظاهرة الإلغاء: «اعلم: أن الإلغاء إنّما هو

---

(1) الأبيات لأبي الغول الطّهوي بحسب محقّق الكتاب.

(2) عدّ ابن جنّي جملة «وقد أتى حول جديد» منصوبةً على الحال، وقد خالفه في ذلك عدد كبير من النّحاة نذكر منهم: ناظر الجيش، الذي ضرب البيت مثلاً للاعتراض بين كأنّ واسمها (شرح التّسهيل، 5: 2350)، وقد ضبط النّحاة مجموعة من المعايير للتّمييز بين جملة الحال والجملة الاعتراضيّة تتمثّل في امتناع قيام مفرد مقام الجملة الاعتراضيّة وجواز اقترانها بالفاء أو بـ (لن) أو بحرف تنفيس، وكون الجملة الاعتراضيّة طلبيّة (شرح التّسهيل، 5: 2350-2351).

أن تأتي الكلمة لا موضع لها من الإعراب إنْ كانت ممّا تعرب، وأنّها متى أسقطت من الكلام لم يختلّ الكلام، وإنّما يأتي ما يُلغى من الكلام تأكيداً أو تبييناً، والجملُ الّتي تأتي مؤكِّدةً ملغاة أيضاً، وقد عَمِلَ بعضُها في بعضٍ فلا موضعَ لها من الإعراب، والّتي تلغى تنقسم أربعة أقسام: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ وجملةٌ» (الأصول في النّحو، 2: 257).

وهو يدرج ظاهرة الاعتراض ضمن إلغاء الجملة. يقول: «ومن هذا الباب الاعتراضات، وذلك نحو قولك: "زيدٌ أشهد بالله منطلقٌ"، و"إنَّ زيداً فافهمْ ما أقولُ رجلُ صدْقٍ"، و"إنَّ عمراً والله ظالمٌ"، و"إنَّ زيداً هو المسكينُ مرجومٌ"، وعلى ذلك يتأوّل قوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا ﴿30﴾ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٍ﴾ [الكهف: 30-31] فـ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ هو الخبر و ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا﴾ اعتراض» (الأصول في النّحو، 2: 260).

فهذا الكلام يوضّح بما لا يدع مجالاً للّبس أنّ الاعتراض عند النّحاة مظهر من مظاهر إلغاء العمل الإعرابيّ يتعلّق بالجملة التي تأتي معترضة بين أجزاء بنية عامليّة واحدة، وهو أمر لا يتقيّد به البيانيّون مثل الزّمخشريّ، الّذي يُجيز أن يكون الاعتراض في آخر الكلام؛ أي بين جملتين مستقلّتين عامليّاً.

1-2- الاعتراض البيانيّ:

من أمثلة الاعتراض البيانيّ ما نجده لدى الزّمخشري في تفسير المتتالية الآتية في (4):

(4) ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿133﴾ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 133-134].

يقول الزّمخشري: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ حال من فاعل نعبد، أو من مفعوله، لرجوع الهاء إليه في ﴿لَهُۥ﴾. ويجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد، وأن تكون جملة اعتراضيّة مؤكّدة؛ أي ومن حالنا أنّا له مسلمون مخلصون التّوحيد أو مذعنون» (الكشّاف، 1: 220).

فمن الواضح هنا أنّ القول باعتراضيّة ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ هو أحد الاحتمالات الممكنة في تفسير الآية لدى الزّمخشري بين كونها حاليّة أو معطوفة أو اعتراضيّة. والأمر يتعلّق بالمعنى الّذي تحتمله الجملة بين كونها حالاً بدليل الضّمير الّذي يعود إلى صاحب الحال، أو أن تكون الواو هي واو العطف للإشراك في حكم «نعبد» على المفعوليّة لفعل القول المنسوب إلى بني يعقوب، أو أن تكون الواو اعتراضيّة، وهي من قبيل الواو الاستئنافيّة، كما يقول ابن عاشور (التّحرير والتّنوير، 2: 14)، وتكون جملة ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ مستقلّة لا محلّ لها من الإعراب جاءت لتوكيد الكلام السّابق، وهو قولهم: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾. والتّأويل الأخير لدى الزّمخشري يدلّ على أنّه يجيز أن يكون الاعتراض في آخر الكلام لا في أثناء الكلام، وهو ما سيُعرف بعد ذلك بـ «الاعتراض في آخر الكلام»، والكلام عند النّحاة، كما يعرّفه ابن مالك (ت 672هـ) هو: «ما تضمّن مِنَ الكلم إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته» (شرح التّسهيل، 1: 12-15).

وهنا يظهر أنّ النّحاة يميّزون بين الكلام والجملة بالاعتماد على نوع الإسناد؛ أَهو إسناد أصليّ، أم هو متفرّع على الأصليّ كما في الجملة المركّبة التي تشتمل على أكثر من إسناد. يقول الأستراباذي: «والفرق بين الجملة والكلام أنّ الجملة ما تضمّن الإسناد الأصليّ، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملة الّتي هي خبر المبتدأ وسائر ما ذكر من الجمل، فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصّفة المشبّهة والظّرف مع ما أسندت إليه. والكلام ما تضمّن الإسناد الأصليّ، وكان مقصوداً لذاته، فكلّ كلام جملة ولا ينعكس» (شرح الرّضيّ على الكافية، 1: 33).

وخلاصة التّعريفات السّابقة تتمثّل في أنّ الكلام هو الجملة المستقلّة المستغنية بذاتها عامليّاً. والاعتراض في آخر الكلام بذلك هو الاعتراض الّذي يكون بعد نهاية الجملة المستغنية، ولا يكون بين أجزائها.

وليس مصطلح «الاعتراض في آخر الكلام» من وضع الزّمخشري، ولا نعلم أحداً استعمله قبل أبي حيّان النّحوي في تعقيبه على الزّمخشريّ بمناسبة تفسير المتتالية الآتية في (5):

(5) ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿122﴾ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿123﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿124﴾ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿125﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: 122-126].

ينقل أبو حيّان عن الزّمخشري رأيه في موقع جملة ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ يقول: «وقال الزّمخشري: فإن قلت: ما موقع هذه الجملة؟ قلت: هي جملة اعتراضيّة لا محلّ لها من الإعراب كنحو ما يجيء في الشّعر من قولهم: "والحوادث جمّة"، وفائدتها تأكيد وجوب اتّباع ملّته؛ لأنّ من بلغ من الزّلفى عند الله أن اتّخذه خليلاً كان جديراً بأن تُتّبع ملّته وطريقته، انتهى» (البحر المحيط، 3: 373).

ويعقّب أبو حيّان على الزّمخشري بالقول: «فإن عنى بالاعتراض غير المصطلح عليه في الضّوء[1]، فيمكن أن يصحّ قوله، كأنّه يقول: اعترضت

(1) نرجّح هنا أنّه وقع تصحيف للكلمة، وأنّ أصلها: «المصطلح عليه في النحو»، وقد وردت عبارة شبيهة بهذه في موضع آخر في تعقيب أبي حيان على ابن عطيّة في مسألة =

الكلام. وإن عنى بالاعتراض المصطلح عليه فليس بصحيح؛ إذ لا يُعترض إلّا بين مفتقرين كصلة وموصول، وشرط وجزاء، وقسم ومقسم عليه، وتابع ومتبوع، وعامل ومعمول، وقوله: كنحو ما يجيء في الشعر من قولهم: "والحوادث جمّة"، فالّذي نحفظه أنّ مجيء "الحوادث جمّة" إنّما هو بين مفتقرين نحو قوله:

"وقد أدركتني والحوادث جمّة أسنّة قوم لا ضعاف ولا عزّل"

ونحو قول الآخر:

"ألا هل أتاها والحوادث جمّة بأنّ امرأ القيس بن تملك بيقرا"

ولا نحفظه جاء آخر كلام» (البحر المحيط، 3: 373).

فمصطلح الاعتراض في آخر الكلام يبدو أنّه مأخوذ من قول أبي حيان «ولا نحفظه جاء آخر كلام»؛ أي أنّ الاعتراض بـ «والحوادث جمّة» لم يرد في أقوال الشّعراء آخر الكلام، والظّاهر من قوله «إذ لا يُعترض إلّا بين مفتقرين كصلة وموصول، وشرط وجزاء، وقسم ومقسم عليه، وتابع ومتبوع، وعامل ومعمول» أنّه يعني بالكلام هنا البنية العامليّة المستغنية، فالاعتراض يكون بين أجزاء هذه البنية، ولا يكون في آخرها بحسب اصطلاحات النّحاة، والافتقار هنا افتقار عامليّ صناعيّ، وليس هو الاتّصال المعنويّ

= الاعتراض بمناسبة تفسير قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]. وهو قوله: «قال ابن عطيّة: ويجيء قوله ﴿عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ اعتراضاً بليغاً أثناء القول. انتهى كلامه. فإن كان أراد بالاعتراض المصطلح عليه في النّحو فليس كذلك، لأنّ شرط ذلك أن تكون جملة، وأن لا يكون لها محلّ من الإعراب، وهذه ليست بجملة، ولها محلّ من الإعراب» (البحر المحيط، 2: 7).

الّذي يتكلّم عليه البيانيّون. وينبغي أن نميّز، بناء على هذا المفهوم للكلام، بين موقفين من الاعتراض في آخر الكلام: موقف نحويّ وموقف بيانيّ.

1-3- الخلاف بين النّحاة والبيانيّين في الاعتراض:

يوضّح ابن هشام حقيقة الخلاف بين النّحاة والبيانيّين في شأن الاعتراض منطلقاً من الآية السّابقة في (4)؛ الّتي اختلف أبو حيان النّحوي في شأنها مع الزّمخشري، ويُرجع ابن هشام الخلاف بين النّحويّين والبيانيّين في شأن هذه الآية إلى اختلاف اصطلاحات الفريقين في تعريف الاعتراض. يقول: «للبيانيّين في الاعتراض اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النّحويّين، والزّمخشريّ يستعمل بعضها كقوله في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133] يجوز أن يكون حالاً من فاعل نعبد، أو من مفعوله لاشتمالها على ضميريهما، وأن تكون معطوفة على نعبد، وأن تكون اعتراضيّة مؤكّدة؛ أي ومن حالنا أنّا مخلصون له التّوحيد. ويردّ عليه مثل ذلك من لا يعرف هذا العلم كأبي حيّان توهّماً منه أنّه لا اعتراض إلّا ما يقوله النّحويّ، وهو الاعتراض بين شيئين متطالبين» (مغني اللّبيب، 5: 104-105).

فالخلاف بين النّحاة والبيانيّين يرجع إلى أنّ الجمل المعترض بينها في (4) مستقلّة لا ترتبط بأيّ نوع من أنواع العلاقات العامليّة على ما يشترطه النّحاة، فالاعتراض عندهم لا يكون إلّا «بين شيئين متطالبين»، كما يقول ابن هشام، أمّا جملة ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ في (4) فهي معترضة في آخر الكلام، وهو ما يرفضه النّحاة. يقول أبو حيّان الأندلسيّ: «وأجاز الزمخشريّ أن تكون [وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ] جملة اعتراضيّة مؤكّدة؛ أي: ومن حالنا أنّا نحن له مسلمون مخلصون التّوحيد أو مذعنون. والّذي ذكره النّحويّون أنّ جملة الاعتراض هي الجملة الّتي تفيد تقوية بين جزأي موصول وصلة، (...) أو بين جزأي إسناد، (...) أو بين فعل شرط وجزائه، أو بين قسم وجوابه، أو بين منعوت ونعته، أو ما أشبه ذلك ممّا بينهما تلازم مّا» (البحر المحيط، 1: 575).

إنّ الأمثلة الّتي ذكرها أبو حيان النّحويّ لأشكال الاعتراض المقبول هي أمثلة تتعلّق بالاعتراض بين أجزاء البنية العامليّة، وهو ما لم يوضّحه ابن هشام عندما عرّف الاعتراض على لسان النّحاة بأنّه ما يكون بين «شيئين متطالبين»، فقد جاء تعريفه على درجة من العموم لم يحدّد معها طبيعة «الشّيئين» المعترض بينهما، ولا نوعيّة «التّطالب» بينهما. وهو ما يجعلنا نتساءل عن حقيقة موقف ابن هشام من الاعتراض، فالتّعريف الّذي يقدّمه على درجة من العموم تجعله يشتمل على نوعي الاعتراض النّحويّ والبيانيّ. وموقف ابن هشام من أبي حيّان يظهر منه أنّ ابن هشام لا يتبنى تعريفاً نحويّاً محضاً للاعتراض، وهو ما تكشفه الشّواهد الّتي مثّل بها لأنواع الاعتراض، فقد عدّد ابن هشام سبعة عشر شكلاً للاعتراض يعود معظمها إلى الاعتراض النّحويّ بين أجزاء البنية العامليّة الواحدة باستثناء النّوع الأخير الذي وسمه ابن هشام بـ «الاعتراض بين جملتين مستقلّتين»، وقد مثّل له بالآيات الآتية في (6):

(6) أ- ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿222﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 222-223].

ب- ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: 14].

ج- ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ۖ وَإِنِّى سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: 36].

د- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿44﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا

﴿45﴾ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 44-46].

توضّح هذه الشّواهد أنّ هذا الصّنف من الاعتراض لا ينطبق عليه تعريف الاعتراض النّحويّ، فالجمل المعترض بينها في الأمثلة السّابقة جملٌ مستقلّة لا ترتبط فيما بينها بعلاقة عامليّة، لكنّها ترتبط بعلاقات معنويّة متينة هي من قبيل ما يطلق عليه البيانيّون علاقات «كمال الاتّصال» بين الجمل، فالجمل الاعتراضيّة في الأمثلة المذكورة في (6) جميعها فصلت بين جمل ترتبط فيما بينها بعلاقات تفسير أو بيان على ما يوضّحه ابن هشام، فالتّطالب بين هذه الجمل ليس من قبيل التّطالب العامليّ، ولكنّه من قبيل التّطالب المعنويّ. ومعيار الحكم على هذا النّوع من الاعتراض لا يرجع إلى البنية العامليّة، ولكن إلى بنية الخطاب على ما نبيّنه لاحقاً.

فالأمثلة السّابقة في (6) توضّح أنّ ابن هشام يتبنّى التّعريف البيانيّ للاعتراض، وهي توضّح كذلك أنّه ما من خلاف بين النّحاة والبيانيّين في ما يُعرف بالاعتراض النّحويّ، وهو الاعتراض بين أجزاء البنية العامليّة الواحدة، فالبيانيّون يسلّمون للنّحاة بهذا النّوع من الاعتراض، ولكنّهم يختلفون في الاعتراض البيانيّ الّذي لا يسلّم بعض النّحاة به للبيانيّين، ومثال ذلك موقف أبي حيّان السّابق من الزّمخشريّ. يدلّ على ذلك أنّ أمثلة البيانيّين للاعتراض تشتمل على الاعتراض النّحويّ، في حين لا تشتمل أمثلة النّحويّين، باستثناء ابن هشام فيما نعلم، على الاعتراض البيانيّ. فكيف يعرّف البيانيّون الاعتراض؟

1-4- الخلاف بين علماء البلاغة في تعريف الاعتراض:

مثلما رأينا أنّ بعض النّحاة مثل ابن هشام يتبنّون تعريفاً للاعتراض يشتمل على التّعريف البيانيّ، فإنّ من البيانيّين من يرفض التّعريف البيانيّ الذي

وضعه الزّمخشريّ[1]. ونخصّ بالذّكر هنا البيانيّين الذين يدرجون الاعتراض ضمن المحسّنات البديعيّة خلافاً للبيانيّين الذين يدرجونه في أبواب علم المعاني؛ لذلك يصحّ الحديث عن توجّه نحويّ عند علماء البديع في تعريف الاعتراض.

1-4-1- التوجّه النّحويّ عند علماء البديع:

على الرغم من توجّه علماء البديع، منذ ابن المعتزّ، إلى العناية بالوظائف الفنّيّة والدّلاليّة الّتي ينهض بها الاعتراض باعتباره محسّناً من المحسّنات المعنويّة، فإنّهم لم يخرجوا على التّعريف الّذي وضعه النّحاة للاعتراض. فقد عرّف ابن المعتزّ الاعتراض بأنّه: «اعتراض كلام في كلام لم يتمّم معناه، ثم يعود إليه فيتمّمه في بيت واحد» (البديع، 154). ويظهر هنا أنّ مفهوم الاعتراض لدى ابن المعتزّ لا يبعد عن مفهومه لدى النّحاة، فهو يتكلّم على اعتراض «كلام في كلام»، وقد مرّ بنا أنّ مفهوم الكلام مطابق عند النّحاة لمفهوم الجملة المستغنية تامّة الفائدة، فوصفه الكلام المعترض بينه بأنّه «لم يتمّم معناه» يدلّ على أنّه ليس كلاماً مستغنياً، فهو اعتراض بين

(1) نحن ندرك أنّ تصنيف علماء اللّغة إلى بيانيّين ونحاة يثير إشكالاً نظراً إلى أنّ أغلب علماء البلاغة؛ مثل: الجرجاني والزّمخشري، هم في الوقت نفسه نحاة وبيانيّون، لكنّ تصنيفنا يقوم على اعتبارين: أوّلهما اعتبار عامّ يتعلّق بطبيعة المؤلّفات التي نتعامل معها، فنحن نعدّ الجرجانيّ بيانيّاً في مؤلّفاته البلاغيّة ونحويّاً في مؤلّفاته النّحويّة، وكذلك هو الأمر مع الزّمخشريّ، وثاني الاعتبارين هو الاعتبار الخاصّ بموضوع بحثنا في هذا الفصل، والمحدّد فيه هو المعيار المعتمد في تعريف الاعتراض، فالتّعريف الّذي يعتمد معيار البنية العامليّة هو عندنا تعريف نحويّ، أمّا التّعريفات التي تتجاوز إطار البنية العامليّة؛ فهي عندنا تعريفات بيانيّة. ولمّا كان بعض علماء البلاغة يعتمدون تعريفاً للاعتراض يقوم على البنية العامليّة؛ فإنّنا ميّزنا ضمن البيانيّين بين أصحاب التّوجّه النّحويّ في تعريف الاعتراض وأصحاب التّوجّه البيانيّ، ويمكن القيام بالشّيء نفسه مع النّحاة، فنعدّ التّعريف الذي قدّمه ابن هشام للاعتراض تعريفاً بيانيّاً لأنه لا يقف عند حدود البنية العامليّة.

أجزاء بنية عامليّة واحدة، وهو ما توضّحه الشّواهد الّتي مثّل بها ابن المعتزّ لظاهرة الاعتراض.

وتواصل هذا التّوجّه في التّعامل مع الاعتراض على أنّه وجه من وجوه البديع مع السّكّاكيّ، الّذي أدرج الاعتراض ضمن وجوه تحسين الكلام(1)، ثمّ بعد ذلك مع ابن أبي الإصبع المصريّ(2). وقد ورد تعريف السّكّاكي

---

(1) لم يستعمل السّكّاكي مصطلح «علم البديع»، لكنّه تحدّث عن علمي البيان والمعاني، وألحق بهما بعض الوجوه سمّاها «وجوهاً يؤتى بها لتحسين الكلام» عَدّها تابعة لعلمي البيان والمعاني. وبدر الدّين ابن مالك (ت 686هـ) فيما نعلم هو أوّل من أطلق على هذه الوجوه «علم البديع»، وجعلها بذلك علماً مستقلاً عن البيان والبديع في كتابه (المصباح في المعاني والبيان والبديع). وعلى الرغم من أنّ مصطلح البديع قديم يرجع إلى ابن المعتزّ (ت 296هـ)، وهو أوّل من ألّف كتاباً يحمل عنوان (البديع)، كان مدلوله عامّاً لديه، حتّى أنّه جعل الاستعارة على رأس وجوه البديع إلى جانب التّجنيس والمطابقة وردّ العجز على الصّدر والمذهب الكلاميّ، وهو يذكر وجوهاً أخرى يسمّيها «محاسن الكلام والشعر».

(2) يطلق ابن أبي الإصبع المصريّ على الاعتراض مصطلح «الالتفات» نقلاً عن قدامة بن جعفر (بديع القرآن، 2: 42)، ويعرّف قدامة الالتفات بالقول: «ومن نعوت المعاني الالتفات وبعض النّاس يسمّيه الاستدراك، وهو أن يكون الشّاعر آخذاً في معنى، فكأنّه يعترضه إما شكّ فيه أو ظنّ بأنّ رادّاً يردّ عليه قوله، أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً على ما قدّمه، فإمّا أن يؤكّده أو يذكر سببه أو يحلّ الشكّ فيه» (نقد الشّعر، 150). ويبدو أنّ تسمية الاعتراض بمصطلح الالتفات ترجع إلى الأصمعيّ (ت 216هـ) فيما ينقله عنه الحاتمي (ت 388هـ) في (حلية المحاضرة)، والباقلّاني (ت 403هـ) في (إعجاز القرآن) من كلام عن التفاتات جرير. يقول الباقلّاني في تعريف الالتفات: «ومن البديع الالتفات، فمن ذلك ما كتب إلى الحسن بن عبد الله العسكريّ، أخبرنا محمّد بن عبد الله الصّولي، حدّثني يحيى بن عليّ المنجّم عن أبيه عن إسحاق بن إبراهيم قال: قال لي الأصمعيّ: أتعرف التفاتات جرير؟ قلت: لا، فما هي؟ قال:

أتنسى إذ تودِّعُنا سليمى ... بفرعِ بشامةٍ؟ سُقي البشامُ»

(إعجاز القرآن، 151).

وعلى العموم، إنّ التردّد في تسمية الظّاهرة بين مصطلحي الالتفات والاعتراض وغيرها من المصطلحات من قبيل الاستطراد والحشو والإيغال لن يُحسم إلّا في =

للاعتراض على النّهج الّذي رسمه ابن المعتزّ نفسه. يقول: «ومنه [قسم المحسّنات المعنوية] الاعتراض: ويسمّى الحشو، وهو أن تُدرج في الكلام ما يتمّ المعنى بدونه» (مفتاح العلوم، 428). والأمثلة الّتي ذكرها السّكّاكي للاعتراض تؤكّد أنّ فهمه للاعتراض لا يخرج عن الفهم النّحويّ له باعتباره ما يكون بين أجزاء كلام واحد؛ أي بنية عامليّة واحدة.

ومن المهمّ هنا أن نشير كذلك إلى أنّ الجرجانيّ، الّذي يُنسب إليه تأسيس علمي البيان والمعاني في كتابيه **(أسرار البلاغة)** و**(دلائل الإعجاز)**،

= عصور متأخّرة، ويبدو أنّ مردّه إلى الاختلاف في تعريف ظاهرة الاعتراض، وإلى الاحتمالات المتعدّدة في تأويل الشّواهد الّتي مثّل بها القدامى للظّاهرة، من ذلك أنّ الأبيات التي تناولها الأصمعيّ في كلامه عن التفاتات جرير تحتمل تعريف الالتفات بالمعنى الّذي استقرّ عليه في نهاية المطاف، وهو الانتقال بين المخاطبة والتّكلّم والغَيبة، وهو يرجع إلى ابن المعتز؛ إذ يُعرّف الالتفات بأنّه: «انصراف المتكلّم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك من الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر» (البديع، 152).
ويبدو أنّ ابن المعتز هو أوّل من فصل بين الالتفات والاعتراض، وعرّف الاعتراض بالقول: «ومن محاسن الكلام أيضاً والشّعر اعتراض كلام في كلام لم يتمّم معناه، ثمّ يعود إليه فيتمّمه في بيت واحد» (البديع، 154). وقد بدا لنا أنّ الخلط بين المفهومين يرجع إلى الأصمعي؛ ذلك أنّ البيت المذكور لديه يحتمل الالتفات والاعتراض معاً، وهو قول جرير:

(أتنسى إذ تودِّعُنا سليمى بفرعِ بشامةٍ؟ سُقي البشامُ)

وهو يعود إلى توارد ظاهرتي الالتفات والاعتراض على الشّواهد الممثّل بها للظّاهرتين، فالجملة الاعتراضيّة بالمعنيين النّحويّ والبيانيّ للاعتراض كثيراً ما تُبنى على أسلوب الالتفات، والملاحظ أنّها وردت في البيت المذكور في نهاية الكلام، فيجوز أن يكون كلام الأصمعيّ أصلاً لتعريف الاعتراض المعتمد لدى الزّمخشري وأتباعه، ولم يسبق، في حدود ما نعلم، أن تناول أحد قبل الأصمعيّ ظاهرة الاعتراض على نحو مباشر، أمّا ما ذكره الشّاوش من كلام سيبويه فإنّ سيبويه لم يكن يقصد منه تعريف الاعتراض؛ بل إيجاد موقع لظاهرة الاختصاص ضمن نظريّة العمل الإعرابيّ، وقد أدّى به ذلك، من حيث لم يقصد، إلى ذلك التّعريف الّذي رأينا أنّ الشّاوش عَدَّه، وهو محقّ في ذلك، أدقّ تعريف نحويّ يمكن أن ينطبق على ظاهرة الاعتراض.

لم يتناول مسألة الاعتراض إلّا عرضاً في سياق الاحتجاج لمزيّة النّظم على اللّفظ، في تحليل البيت الآتي لابن المعتز:

(7) وإنّي على إشفاق عيني من العدا لتجمح منّي نظرة ثمّ أطرق

وهو يرجع المزيّة في «طلاوة» البيت إلى تضافر مجموعة من الخصائص في نظم البيت منها الاعتراض بين اسم النّاسخ وخبره بقوله «على إشفاق عيني من العدا» (دلائل الإعجاز، 98-99). يظهر في التّحليل السّابق أنّ الجرجانيّ يدرج الاعتراض ضمن مباحث النّظم أو ما سيُعرف بعده بعلم المعاني، ويظهر فيه كذلك أنّه يفهم الاعتراض فهماً نحويّاً على أنّه ما يكون بين أجزاء البنية العامليّة الواحدة. ويجدر بنا أن ننبّه هنا إلى أنّ الجرجانيّ لم يحد عن التّقليد المتّبع عند علماء البلاغة في عصره الّذين لم يخرجوا، فيما نعلم، على التّعريف الّذي وضعه النّحاة للاعتراض.

وربّما يكون تناول الجرجاني للاعتراض ضمن مسائل النّظم أصلاً لما سيؤول إليه أمره بعد السّكّاكي؛ ذلك أنّ مبحث الاعتراض لن يحافظ على موقعه بعد السّكّاكي، ولا سيّما في كتاب (**المصباح**) لابن مالك، وفي كتاب (**التّلخيص**) وشروحه، ضمن مباحث البديع؛ بل سينتقل إلى مباحث الإطناب في علم المعاني، ولعلّ ذلك ما يدعو إلى مراجعة بعض المسلّمات حول علاقة كتاب (**التّلخيص**) وشروحه بكتاب (**المفتاح**) ليس هنا مجالها.

1-4-2- الخلاف بين البيانيّين في تعريف الاعتراض:

يذكر القزويني الاعتراض ضمن وجوه الإطناب في علم المعاني، ويعرّفه بالقول:

(8) **«هو أن يُؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متّصلين معنى، بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإيهام»**[1] (التّلخيص، 231).

---

(1) ورد في المصدر بتحقيق البرقوقي "الإبهام"، والصحيح هو "الإيهام"، يظهر ذلك =

نلاحظ أنّ التّعريف الوارد في (8) يتضمّن تدقيقاً لمفهوم الاعتراض لا نجده في كتب البديع بداية من ابن المعتزّ ووصولاً إلى القسم المخصّص للبديع ضمن (**مفتاح العلوم**)، ذلك أنّ هذا التّعريف يبيّن مقدار المعترض به (جملة أو أكثر)، ونوع المعترض بينه وموقع الاعتراض منه (في أثناء كلام أو بين كلامين متّصلين معنى)، والوظيفة الدّلاليّة للاعتراض (لنكتة سوى دفع الإيهام)، فهو تعريف شامل جاء على درجة من الدقّة والعموم في آن، وهو ما مكّنه من أن يستوعب أشكال الاعتراض النّحويّ (ما يأتي منه أثناء كلام) والبيانيّ (بين كلامين متّصلين معنى) كافّة. ويوضّح القزويني أنّ هذا التّعريف ليس محلّ إجماع بين البيانيّين؛ ذلك أنّهم اختلفوا في "النّكتة"[1]، أو

= من المقارنة مع كتاب الإيضاح وشروح التلخيص، حيث يقول القزويني في تعريف الاعتراض «هو أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متّصلين معنى، بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب، لنكتة سوى ما ذكر في تعريف التّكميل» (الإيضاح في علوم البلاغة، 194). وهو يعرّف التّكميل بالقول: «هو أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه» (الإيضاح في علوم البلاغة، 192؛ التّلخيص، 229) فنكتة الاعتراض على هذا تختلف مع نكتة التّكميل في كون الاعتراض لا يكون لدفع إيهام خلاف المقصود، وهو ما أثبته شرّاح التّلخيص (انظر: شروح التّلخيص، 237).

(1) أورد الكفويّ طائفة من التّعريفات لمفهوم "النّكتة" في معجمه. يقول: «النّكتة هي المسألة الحاصلة بالتفكّر المؤثّرة في القلب الّتي يقارنها نكت الأرض بنحو الإصبع غالباً، والبيضاوي أطلق النّكتة على الكلام نفسه؛ حيث قال: "هي طائفة من الأحكام منقّحة مشتملة على لطيفة مؤثّرة في القلوب". وقال بعضهم: "هي طائفة من الكلام تؤثّر في النّفس نوعاً من التّأثير قبضاً كان أو بسطاً". وفي بعض الحواشي "هي ما يستخرج من الكلام". وفي بعضها "هي الدّقيقة التي تستخرج بدقّة النّظر إذ يقارنها غالباً نكت الأرض بإصبع أو غيرها". وفي حاشية الكشّاف "ونُكَت الكلام أسراره ولطائفه لحصولها بالتّفكّر، ولا يخلو صاحبها غالباً من النّكت في الأرض بنحو الإصبع، بل بحصولها بالحالة الفكريّة المشبّهة بالنّكت"» (الكلّيّات، 907-908). ونستنتج من هذه التّعريفات أن النّكتة عند البيانيّين تناسب الأثر المقصود إحداثه بأسلوب من الأساليب من قبيل الاعتراض.

الوظيفة الدّلاليّة للاعتراض، فمنهم من جوّز أن يكون الاعتراض لدفع الإيهام؛ واختلفوا في موقع الاعتراض، فمنهم من جوّز أن يكون الاعتراض بين جملتين غير متّصلتين، أو في نهاية الكلام؛ واختلفوا في مقداره، فمنهم من جوّز أن يكون الاعتراض بأقلّ من جملة[1]. (انظر التلخيص: 233-234؛ شروح التلخيص، 3: 237-250؛ المطول: 296-299).

إنّ نقطة الخلاف الأساسيّة بين البيانيّين تتعلّق بـ «نكتة الاعتراض»، وهو مفهوم تداوليّ يرتبط بمقاصد المتكلّم وطبيعة الأثر الّذي يرمي إلى إحداثه بالاعتراض من ناحية، ويرتبط بالمخاطب من ناحية الأثر المتحقّق في نفسه من ناحية أخرى. والأثر المتحقّق بالاعتراض يكون ناجماً عن نوع المناسبة بين الجملة المعترضة وسابقتها. والخلاف في نكتة الاعتراض يعود إلى الاختلاف بينهم في تصنيف العلاقات المعنويّة بين الجمل في الخطاب والمعايير المعتمدة في تعريف تلك العلاقات. فقد لاحظنا بداية من القزويني نوعاً من الحرص على رسم الحدود بين أنواع المعاني على نحو صارم، وهو ما أدّى بالبيانيّين إلى التّمييز بين الاعتراض وعدد من المعاني القريبة منه على أسس دقيقة لم تكن متوفّرة لمن سبقهم. وهنا ندرج الجدول الآتي الّذي يبيّن الأسس المعتمدة في التّمييز بين الاعتراض وغيره من المعاني في كتاب (**التّلخيص**) وشروحه (شروح التّلخيص، 3: 237-250):

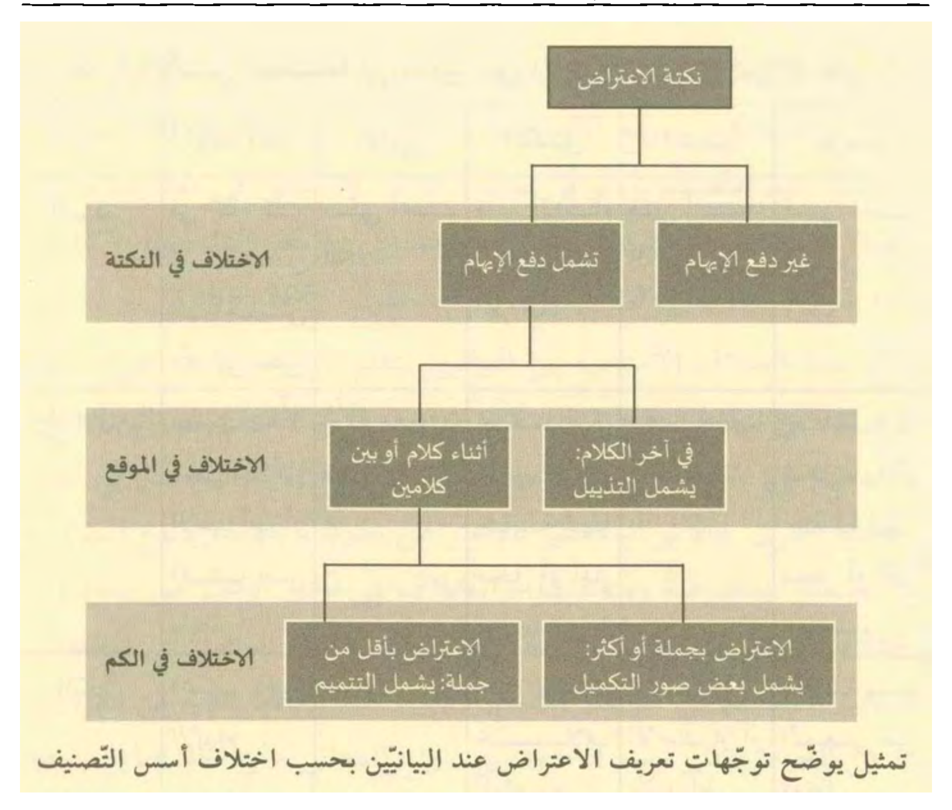
---

(1) نشير هنا إلى النّقد الّذي توجّه به التّفتازاني للقزويني على أساس أنّ ما لا يكون جملة لا بدّ له من محلّ إعرابيّ، فلا وجه للحديث عن الاعتراض هنا، وعدّ ذلك من قبيل السّهو أو الخبط الّذي وقع فيه القزويني (المطوّل، 298-299).

جدول الأسس المعتمدة في التّمييز بين الاعتراض وغيره من المعاني

	الاعتراض	التذييل	التكميل	التتميم	الإيغال
الموقع	في أثناء كلام أو بين كلامين متّصلين معنى	في آخر الكلام	في أثناء الكلام أو في آخر الكلام	في أثناء الكلام	في آخر الكلام
نوع الكلام	جملة لا محل لها من الإعراب أو أكثر من جملة	جملة لا محلّ لها	جملة لا محل لها أو جملة لها محل أو أقل من جملة	فضلة لها محل	جملة لا محل لها أو جملة لها محل أو أقلّ من جملة
النّكتة	غير دفع الإيهام	التّأكيد	دفع إيهام خلاف المقصود	المبالغة أو الاحتراز أو الاحتياط	نكتة يتمّ المعنى من دونها

لقد أدّى الاختلاف حول الأسس المعتمدة في التّصنيف إلى اتّساع مفهوم الاعتراض ليشتمل على وجوه أخرى من المعاني من قبيل: التّتميم والتّكميل والتّذييل، كليّاً أو جزئيّاً، عند بعض البيانيّين، أو إلى انفصاله عن تلك الوجوه ضمن الصّيغة الّتي يتبنّاها القزويني لتعريف الاعتراض، على ما نبيّنه في التّمثيل الآتي:



تمثيل يوضّح توجّهات تعريف الاعتراض عند البيانيّين بحسب اختلاف أسس التّصنيف

يوضّح التّمثيل السّابق أنّ الاختلاف في نكتة الاعتراض أدّى إلى توجّهين في التّعريف: أحدهما يقصر نكتة الاعتراض على «غير دفع الإيهام»، وثانيهما يجعل نكتة الاعتراض عامّة حيث تشتمل على دفع الإيهام، وهو ما يفسح المجال لأن تدخل أنواع أخرى من العلاقات كالتّذييل والتّكميل والتّتميم وغيرها تحت تعريف الاعتراض لولا المعيار الثّاني المتعلّق بموقع الاعتراض، والخلاف بين البيانيّين في موقع الاعتراض يجعل تعريف الاعتراض شاملاً للتّذييل بالنّسبة إلى من يجيزون أن يكون الاعتراض في آخر الكلام، والاختلاف في المعيار الأخير، وهو نوع المعترض به يجعل تعريف الاعتراض شاملاً لبعض صور التّكميل بالنّسبة إلى من يرون أنّ الاعتراض لا يكون إلّا بجملة أو أكثر، ذلك أنّ من أنواع التّكميل ما يكون بجملة كما هو مبيّن في الجدول السّابق، ويكون الاعتراض شاملاً للتّتميم عند من يجيزون أن يكون بأقلّ من جملة.

وقد بدا لنا ممّا اطّلعنا عليه من كتب البلاغة أنّ تعيين نكتة الاعتراض وقصرها على «عدم دفع الإيهام» هو نتاج الفترات المتأخّرة من تاريخ البلاغة. ولا نعلم أحداً ميّز بين الاعتراض وغيره من المعاني على أساس هذه النّكتة قبل القزويني. أمّا ما كان سائداً عند النّحاة والبيانيّين قبل القزويني على حدّ سواء فهو أنّ «الاعتراض يفيد تقويةً أو تأكيداً أو تشديداً لما جاء معترضاً بينه»، سواء كان اعتراضاً نحويّاً أم بيانيّاً، وهو ما نجده لدى الزّمخشري في إلحاحه في تفسيره على ما يشبه القاعدة الخاصّة بالاعتراض، وهي أنّ «حقّ الاعتراض أن يؤكّد المعترض بينه» (الكشّاف، 4: 136). فالنّحاة والبيانيّون، إلى حدود عصر الزّمخشري، كانوا متّفقين على الوظيفة الدّلاليّة للاعتراض، وهو ما سيعرف بعدهم بالنّكتة؛ بل إنّ الزّمخشري نفسه لم يكن يميّز بين الاعتراض والتّذييل والتّتميم والتّكميل وغيرها من أنواع المعاني الّتي سيحرص البلاغيّون المتأخّرون على وضع حدود صارمة بينها. ولقد تتبّعنا هذه المصطلحات في تفسير الزّمخشري، فلم نجد أنّه استعمل مصطلحي التّذييل والإيغال البتّة. ووجدنا أنّه استعمل كلمة التّكميل استعمالاً غير اصطلاحيّ، والمصطلح الوحيد الّذي وجدناه حاضراً لديه هو مصطلح التّتميم في سبع مناسبات، والمثال الآتي في (9) يكشف أنّ الزمخشري لم يكن يميّز بين التّتميم والاعتراض:

(**9**) ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١ وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝٢ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ۝٣ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ۝٤ أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ۝٥ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ۝٦ أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [البلد: 1-7].

يقول الزّمخشري في تفسير المتتالية: «أقسم سبحانه بالبلد الحرام وما بعده على أنّ الإنسان خلق مغموراً في مكابدة المشاقّ والشّدائد؛ واعترض بين القسم والمقسم عليه بقوله :﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾ يعني: ومن المكابدة أنّ مثلك على عظم حرمتك يستحلّ بهذا البلد الحرام كما يستحلّ الصّيد في غير الحرم. (...) واعترض بأن وعده فتح مكة تتميماً للتّسلية والتّنفيس عنه. فقال:

﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾، يعني: وأنت حلّ به في المستقبل تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر» (الكشّاف، 4: 757).

يبيّن هذا الشّاهد أنّ الزّمخشري لا يجد أيّ تعارض بين أن تكون الآية اعتراضاً وتتميماً في آن، خلافاً لما نجده عند البيانيّين المتأخّرين من تباين بين المفهومين. ولعلّ الأهمّ من هذا التّرادف هو ما أشرنا إليه من غياب بقيّة المصطلحات الّتي رأينا المتأخّرين يلحّون على التّمييز بينها وبين الاعتراض مثل: التّذييل والتّكميل والإيغال. وإذا أخذنا في الاعتبار ما يمكن أن نسمّيه نكتة الاعتراض لدى الزّمخشري وهي التّوكيد، واستحضرنا أنّ المتأخّرين يعدّون التّوكيد مختصّاً بالتّذييل، وجب علينا أن نقرّ بأن استعمال الزّمخشري للاعتراض يشمل التّذييل على نحو خاصّ، وهو ما يفسّر ظاهرة الاعتراض في آخر الكلام لديه، على الرغم من قلّة شواهدها عنده. وسيجد الاعتراض في آخر الكلام طريقه إلى الذيوع في العصور المتأخّرة تحت عنوان «الاعتراض التّذييلي»، وهو ما سيتوسّع فيه علماء المناسبات وابن عاشور على نحو خاص.

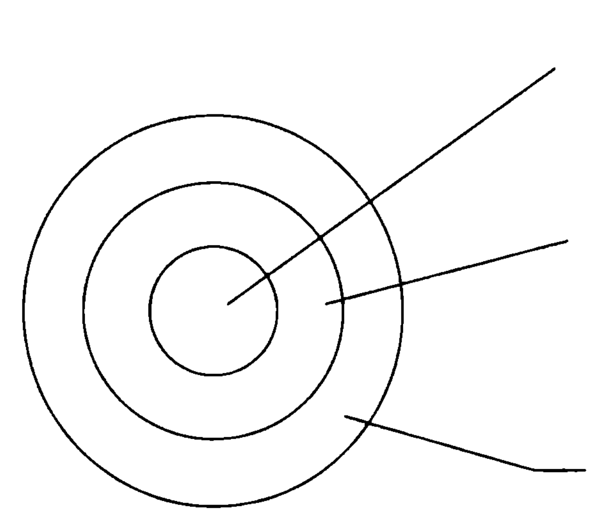
وما نخلص إليه من مواقف الزّمخشري السّابقة أنّه كان يستعمل هذه المفاهيم من قبيل التّذييل والتّتميم على أنّها مفاهيم استعمال لا تقوم على القيم الخلافيّة، وأنّ قيمتها لديه تكمن في بعدها الإجرائي في مجال تحليل الخطاب. أمّا البيانيّون المتأخّرون فكان هاجس بناء النّظريّة البلاغيّة، ووضع الحدود بين مفاهيمها على نحو صارم، غالباً لديهم على هاجس الاستعمال وتحليل الخطاب.

إنّ ما يستوقفنا في هذه الخلافات بين البيانيّين من جهة وبين النّحاة والبيانيّين من جهة أخرى هو وقوعها ضمن دوائر متداخلة، أضيقها دائرة الاعتراض النّحوي الّذي يتبنّاه أغلب النّحاة وأغلب علماء البديع وصولاً إلى السّكّاكي، وأوسع منها دائرة علماء المعاني الّذين يتبنّون تعريف القزويني للاعتراض، ودائرة ثالثة هي أوسع الدّوائر هي دائرة التّعريف الأشمل

للاعتراض الّذي يتضمّن كلّ أشكال الاعتراض النّحويّ والبيانيّ بما فيها تلك التي يكون الاعتراض فيها بين كلامين مستقلّين عامليّاً ومعنويّاً أو في نهاية الكلام، وهو التّوجّه الّذي أرساه الزّمخشري في التّعامل مع ظاهرة الاعتراض، وصاغه التّفتازاني (ت 792هـ) في التّعريف الآتي في (10):

(10) «الاعتراض أن يؤتى في أثناء الكلام أو في آخره أو بين كلامين متّصلين أو غير متّصلين بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب لنكتة» (المطول، 298).

ونمثّل لهذه التوجّهات الثّلاثة في التعامل مع الاعتراض بالتّمثيل الآتي:



التوجّهات العامّة لتعريف الاعتراض عند النّحاة والبيانيّين

ما نخلص إليه من هذا العرض الموجز لتعريفات الاعتراض هو وجود مسارين عامّين في تعريف الاعتراض أوّلهما نحويّ وثانيهما بيانيّ، وأنّ الثّاني منهما يشتمل على الأوّل. فأمّا المسار الأوّل فيميل أصحابه إلى الحكم على الاعتراض بمعيار البنية العامليّة، ويرفضون تبعاً لذلك مفهوم الاعتراض

البيانيّ، وهو ما رأينا أنموذجاً له في موقف أبي حيّان النّحوي من الزّمخشري. وأمّا المسار الثّاني فينطلق أصحابه في الحكم على الاعتراض من بنية الخطاب ومن علاقات التّناسب بين الجمل المعترض بينها، ويمثّله شرّاح كتاب (**التّلخيص**) الّذين عمدوا إلى تحديد أنواع العلاقات المعنويّة بين الجمل المعترض بينها الّتي أجملها القزويني في تعريفه السّابق؛ إذ إنّه اكتفى بالكلام عن الاتّصال بين الكلامين المعترض بينهما، ولم يبيّن نوع ذلك الاتّصال، وهو ما قام شرّاح التّلخيص بتفصيله في وجوه أربعة، ذكر منها التّفتازاني ثلاثة، وزاد عليها ابن يعقوب المغربيّ (ت 1168هـ) وجهاً رابعاً، فأمّا الثّلاثة الأولى فهي الواردة في قول التّفتازاني: «والمراد باتّصال الكلامين أن يكون الثّاني بياناً للأوّل أو تأكيداً له أو بدلاً منه» (المطوّل: 296؛ المختصر على التّلخيص ضمن الشّروح، 3: 237). وأمّا الوجه الّذي أضافه ابن يعقوب فهو العطف (مواهب الفتّاح ضمن الشّروح، 3: 237). ومن البيّن أنّ هذه الوجوه الأربعة مستلهمة من مبحث الوصل والفصل لدى الجرجاني، وهو ما تناولناه في تصنيف الجرجاني للعلاقات بين الجمل إلى ثلاثة أصناف هي «الاتصال إلى الغاية»، و«الانقطاع إلى الغاية»، وحالة وسطى بينهما هي حالة العطف يشترط فيها الجامع والمناسبة بين الجملتين المتعاطفتين. وحالة «الانقطاع إلى الغاية» هي الحالة الوحيدة الّتي تناسب انعدام العلاقات المعنويّة الموضعيّة بين الجملتين المتعاقبتين في الخطاب. وعلى هذا، إنّ العلاقة بين الجملتين المعترض بينهما تنحصر في حالات «كمال الاتّصال» المتمثّلة في علاقات التّوكيد والبيان والبدليّة، وتشتمل إلى جانب ذلك على حالة العطف بالنسبة إلى ابن يعقوب المغربيّ. ونبقى في كلتا الحالتين ضمن دائرة التّعريف (8) الّذي يعبّر عن توجّه صاحب كتاب (**التّلخيص**). في حين يسمح التعريف (10)، الّذي يعبّر عن توجّه الزمخشري وبعض شرّاح (**التّلخيص**)، بأن ترتبط الجمل المعترض بينها بكلّ أنماط العلاقات بما في ذلك علاقة «كمال الانقطاع»، الّتي تناسب انعدام العلاقة،

وهو ما يجعل التّذييل مشمولاً للاعتراض، ويبدو أنّ هذا التوجّه هو السّائد عند علماء المناسبة ابتداء من الزّمخشريّ[1] ووصولاً إلى ابن عاشور.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنّ جهود علماء البيان، بمختلف توجّهاتهم، في دراسة الاعتراض، لئن كانت تجاوزت مستوى البنية العامليّة؛ فإنّها لم تتجاوز نطاق البنية الموضعيّة للعلاقة بين الجملتين المعترض بينهما.

2- جهود علماء المناسبة في تحليل الاعتراض في المستوى الموضعيّ:

لم يُعن علماء المناسبة بالتّعريفات النّظريّة عنايتهم بالتّحليل العمليّ لظواهر الاعتراض، وقد اكتفى أصحاب المؤلّفات في علوم القرآن منهم باستعادة التّعريفات الّتي وضعها البيانيّون لهذه الظّاهرة، من ذلك ما نجده لدى كلّ من السّيوطي والزّركشي من تعريفات نوردها على التّوالي في (11) و(12):

(11) **الاعتراض: «هو الإتيان بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب في أثناء كلام أو كلامين اتّصلا معنى لنكتة غير دفع الإيهام»** (الإتقان، 3: 253).

(12) **الاعتراض: «أن يؤتى في أثناء كلام أو كلامين متّصلين معنى بشيء يتمّ الغرض الأصليّ بدونه ولا يفوت بفواته فيكون فاصلاً بين الكلام والكلامين لنكتة»** (البرهان في علوم القرآن، 3: 39).

يكشف التّعريف (11) أنّ السّيوطي يتبنّى التّوجّه المعتمد في كتاب (**التّلخيص**) وشروحه المذكور في (8). أما التّعريف الّذي يتبنّاه الزّركشي في (12) فمن الواضح أنّه يعبّر عن التّوجه البيانيّ المذكور في التّعريف (10).

غير أنّ الجهد الّذي بذله علماء المناسبات من المفسّرين على نحو خاصّ في تحليل نماذج الاعتراض يكشف قصور هذه التّعريفات في الإحاطة بتنوّع

(1) لئن لم يستعمل الزّمخشري مصطلح التّذييل فإنّ مفهومه كان حاضراً لديه، وهو ما يجسّمه ما نسب إليه من قول بالاعتراض في آخر الكلام.

نماذج الاعتراض في الاستعمال الفعليّ للخطاب. وهو ما يجعلنا نتساءل إن كان علماء المناسبات انطلقوا فعلاً من تعريفات سابقة للاعتراض أو تقيّدوا بها؟

ويقوم علماء المناسبة بإجراء مفهوم المناسبة في مستويين أساسيّين: أوّلهما مستوى العلاقة بين الجمل المعترض بينها، وثانيهما مستوى العلاقة بين الجملة المعترضة من ناحية والجمل المعترض بينها من ناحية أخرى، ونتناول المستويين تباعاً في ما يأتي.

1-2- تحليل وجوه المناسبة بين الجمل المعترض بينها:

إنّ قوّة علاقة المناسبة بين الجملتين المعترض بينهما غالباً ما اعتُمدت معياراً لتعيين المكوّن الاعتراضيّ، لكن يبدو أنّه لا يوجد اتّفاق بين البيانيّين وعلماء المناسبة حول طبيعة العلاقة بين الجملتين المعترض بينهما، ففي حين يصرّ فريق من البيانيّين على الاقتصار على أنواع علاقات الاتّصال الّتي أقرّها الجرجاني بين الجمل بما فيها علاقة العطف، يوسّع علماء المناسبات مجال العلاقات بين الجمل المعترض بينها لتشتمل على أنواع من العلاقات لا تندرج عادة ضمن علاقات كمال الاتّصال أو العطف من قبيل الاعتراض بين السّبب والمسبّب أو الاعتراض بين الجمل المرتبطة بعلاقة التّعاقب الزمنيّ مثلاً. ولئن كنّا نجد مبرّراً لإدراج هذه العلاقات لقوّة الصّلة المعنويّة بين الجمل المعترض بينها، فإنّ إدراجهم لعلاقات الانقطاع بين الجمل أو ما يعرف بـ«كمال الانقطاع» -وهو ما يناسب حالة الاعتراض في آخر الكلام في مذهب الزمخشري وأتباعه- يبدو غير منطقيّ، إلا إذا أدركنا أنّ المعيار المعتمد عند هؤلاء في تعيين الجملة الاعتراضيّة مختلف عن المعيار المعتمد عند سائر البيانيّين. ونعرض في ما يأتي أمثلة لمختلف هذه الأنواع من العلاقات عند علماء المناسبة بالتّركيز على الدّور الّذي نهض به مفهوم المناسبة لديهم في تحليل تلك الأمثلة وتعيين الجمل الاعتراضيّة فيها. وننطلق في هذه العلاقات ممّا يُعدّ موضع إجماع بينهم وبين البيانيّين، وهي علاقات «كمال الاتّصال»، وهو ما أطلقنا عليه «التّصنيف الموروث عن التّقليد البياني».

2-1-1- التّصنيف الموروث عن التّقليد البيانيّ:

نقصد بالتّصنيف الموروث عن التّقليد البيانيّ التّصنيف الّذي أرساه الجرجاني، وتواصل اعتماده بعده عند البيانيّين بمن فيهم الزّمخشري وصولاً إلى شرّاح كتاب (**التّلخيص**). ويشتمل هذا التّصنيف على ما اصطلح عليه البيانيّون بعلاقات كمال الاتّصال بين الجمل بما فيها التّوكيد والبدليّة والبيان، واختلف البيانيّون في جواز الاعتراض بين الجمل المتعاطفة، وبعضهم يجيز ذلك مثل ابن يعقوب. وقد اعتمد علماء المناسبات، منذ الزّمخشري وصولاً إلى ابن عاشور، هذا التّصنيف غير أنّهم لم يقتصروا عليه، فالزّمخشري يجيز الاعتراض بين الجملتين المنقطعتين. ونقتصر هنا على الاعتراض بين الجملتين المتّصلتين؛ لأنّ غرضنا في هذا الموضع هو البحث في علاقات المناسبة بين الجمل المعترض بينها. ونذكر في ما يأتي أنموذجاً لكلّ صنف من هذه العلاقات بما يوضّح دور مفهوم المناسبة بين الجمل المعترض بينها في تعيين الجملة المعترضة.

أ- الاعتراض بين التّوكيد والمؤكّد:

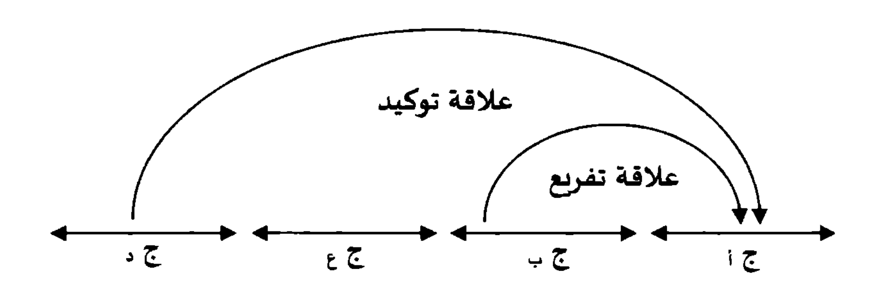
ومن أمثلته المتتالية الآتية في (13):

(13) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ (51) فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ (52) وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ (53) يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ (54) إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: 51-55].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية الأخيرة من المتتالية: «جملة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ إلى آخرها متّصلة بجملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ

أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ وما تفرّع عليها من قوله: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾. وقعت جملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ بين الآيات معترضة، ثُمّ اتّصل الكلام بجملة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ (...) وتفيد هذه الجملة تأكيداً للنّهي عن ولاية اليهود والنّصارى. وفيه تنويه بالمؤمنين بأنّهم أولياء الله ورسوله بطريقة تأكيد النّفي أو النّهي بالأمر بضدّه؛ لأنّ قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ يتضمّن أمراً بتقرير هذه الولاية ودوامها» (التّحرير والتّنوير، 6: 239).

منطلق ابن عاشور، في المثال السّابق، هو البحث عن وجه المناسبة بين الآيات في المتتالية، وقد أدّى به ذلك إلى اعتبار الجملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ معترضة بين جملتين ترتبطان بعلاقة التّوكيد، وقد فصلت الجملة المعترضة بناء على ذلك بين الجملة المؤكِّدة والجملة المؤَكَّدَةِ، مع أنّ الجملة المؤكَّدة قد تفرعت عليها مجموعة أخرى من الجمل السّابقة للجملة الاعتراضية. وهو ما يوضّحه التّمثيل الآتي:



تمثيل العلاقات في المتتالية (13)[1]

(1) نرمز في هذا التّمثيل والتّمثيلات الآتية بالخطوط الأفقية ذات الاتّجاهين إلى أجزاء الخطاب جملاً كانت أو متتاليات، وكذلك نرمز بالحرف ج إلى الجملة، ونرمز بالحروف الهامشية: أ، ب، د إلى رتبة الجملة أو المتتالية من الخطاب، ونرمز بـ «متا» إلى متتالية، ونرمز بالحرف ع إلى الاعتراض، حيث ترمز «جع» إلى جملة اعتراضية، وترمز «متاع» إلى متتالية اعتراضية، وترمز «سع» إلى السّورة الاعتراضية، =

يوضّح التّمثيل السّابق أنّ علاقة الاعتراض تتجاوز حيّز الجملة السّابقة للجملة المعترضة مباشرة، وأنّ الجملة المعترضة جاءت بعد جملة ترتبط بالجملة الأولى من الجملتين المعترض بينهما بعلاقة تفريع، وهذا يبيّن أنّ تعيين الجملة المعترضة يقوم على تمثّل للعلاقات يتجاوز الحيّز الموضعيّ للاعتراض الّذي يتحدّد عادة بالجملتين السّابقة للجملة المعترضة واللّاحقة بها مباشرة إلى حيّز أوسع يشتمل على المتتالية الّتي وردت ضمنها الجملة المعترضة، وهو ما نعود إليه في الفصل الآتي في أثناء الكلام عن دور الأبنية الكلية في تعيين الجملة المعترضة، وما يهمّنا هنا هو نوع العلاقة بين الجملتين المعترض بينهما، وهي علاقة التّوكيد.

ب- الاعتراض بين المبدل منه والبدل:

مثاله ما نجده لدى البقاعي في تفسير الآيتين الآتيتين في (14):

(14) ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ ﴿٣١﴾ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ [ق: 31-32].

يرى البقاعي أنّ ﴿لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ في المتتالية (14) بدل من ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ مبيّنة لها «جواباً لمن كأنّه قال: لمن هذا الوعد؟ فقال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَوَّابٍ﴾» (نظم الدّرر، 18: 432)، فهو يَعدُّ ﴿لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ في موقع البدل من ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾، وما بينهما اعتراض بين الجملتين المبدل منها والمبدلة. وهو يَعدّ جملة ﴿لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ في موقع البيان للجملة الاعتراضيّة، فهي عنده مستأنفة بيانيّة.

ج- الاعتراض بين البيان والمبيَّن:

من أمثلة الاعتراض بين البيان والمبيَّن ما نجده في تفسير ابن عاشور للمتتالية الآتية:

= أمّا الخطوط المقوّسة فترمز إلى العلاقات بين الجمل، وتشير الأسهم فيها إلى اتّجاهات العلاقات. وهو تمثيل مستلهم من أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة.

(15) ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿34﴾ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 34-35].

يقول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ﴾ «يظهر أن هذه الجملة بيان لجملة: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾؛ إذ كان ينطوي في معنى ﴿ءَايَٰتٍ﴾ ووصفها بـ ﴿مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ ما يستشرف إليه السّامع من بيان لما هي الآيات وما هو تبيينها، فالجملة مستأنفة استئنافاً بيانيّاً. ووقعت جملة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ معترضة بين هذه الجملة والّتي قبلها تمهيداً لعظمة هذا النّور الممثّل بالمشكاة» (التّحرير والتّنوير، 18: 234).

فالجملة الاعتراضيّة فصَلت في (15) بين الجملة المستأنفة استئنافاً بيانيّاً من ناحية، وهي الجملة الّتي تتضمّن جواباً عن سؤال تقتضيه الجملة السّابقة لها عادة، وبين الجملة مثار السّؤال من ناحية أخرى، وكنّا أشرنا في الفصل السّابق إلى الخاصّيّة التّداوليّة للاستئناف البيانيّ، وهذه الخاصّيّة هي المحدّدة للجملة الاعتراضيّة هنا على أساس أنّ الاعتراض نوع من تأجيل الجواب الّذي يتبادر إلى ذهن المخاطب، فالاعتراض يرتبط بتمثّل المفسّر لمقام محدّد للتّخاطب يُعنى فيه المتكلّم بالاستجابة لما قد يطرأ في ذهن مخاطبه من أسئلة. والمناسبة بين الجملتين المعترض بينهما ترجع هنا إلى تقدير المفسّر لوجه محدّد من وجوه استعمال الخطاب، ولا ترجع إلى مفهوم نحويّ للعلاقة بين البيان والمبيّن. ولعلّ من الأدلّة الّتي تقطع بأهمّيّة معيار الاستعمال في تعيين الجملة الاعتراضيّة لدى علماء المناسبات، تلك الحالات المُشْكلة من ناحية تعليل المناسبة بين الآيات، الّتي يعدّد فيها المفسّر وجوهاً متنوّعة

لتناسب الآي يكون الاعتراض أحدها، فيلجأ إليه المفسّر باعتباره حلاً من الحلول الممكنة لمشكلات يطرحها تناسب الخطاب. وهو ما يدلّ على أنّ مفهوم الاعتراض البيانيّ ليس محدّداً سلفاً في نظام اللّغة كما هو شأن الاعتراض النّحويّ؛ بل هو من المفاهيم الّتي يقتضيها إجراء المناسبة وتحليل أوجه الانسجام في الخطاب. وهو يخضع في تعيينه لتمثّل المفسّر لوجه الاستعمال في الخطاب، ولا يخضع لقانون صارم يفرضه نظام اللّغة. ونزيد الأمر توضيحاً بالمثال الآتي الّذي يتضمّن اعتراضاً بين المجمل وبيانه.

(16) ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (86) وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ (87) وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ (88) مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ [النمل: 86-89].

يقرّ ابن عاشور بإشكال موقع الآية (88) من المتتالية (16)، وهو يلمح إلى تهرّب المفسّرين من بيان وجه المناسبة فيها يقول: «وليس في كلام المفسّرين شفاء لبيان اختصاص هذه الآية بأنّ الرّائي يحسب الجبال جامدة، ولا بيان وجه تشبيه سيرها بسير السّحاب، ولا توجيه التّذييل بقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾، فلذلك كان لهذه الآية وضع دقيق، ومعنى بالتأمّل خليق، فوضعها أنّها وقعت موقع الجملة المعترضة بين المجمل وبيانه من قوله: ﴿فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ بأن يكون من تخلّل دليل على دقيق صنع الله تعالى في أثناء الإنذار والوعيد إدماجاً وجمعاً بين استدعاء للنّظر، وبين الزّواجر والنّذر، كما صنع في جملة ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾ الآية. أو هي معطوفة على جملة ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾ الآية، وجملة ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ﴾ معترضة بينهما لمناسبة ما في الجملة المعطوف عليها من الإيماء إلى تمثيل الحياة بعد الموت» (التّحرير والتّنوير، 20: 48).

يبيّن هذا الشّاهد أنّ الاعتراض مثّل حلاً ملائماً لمشكل مناسبة الآية (88) لسياقها في الوجه الأوّل من وجوه تعليل المناسبة، وهي في الوجه الثّاني تفقد سمة الاعتراضيّة، وذلك ما يدلّ على أنّ مفهوم الاعتراض ليس ثابتاً أو محدّداً سلفاً؛ بل هو خاضع لتمثّل المفسّر لعلاقات التّناسب، وهذه العلاقات الّتي ترتبط بإجراء الخطاب هي المحدّدة للجملة الاعتراضيّة؛ لذلك نرى وضع الجملة يتغيّر من كونها اعتراضيّة لتصبح غير اعتراضيّة بحسب وجه المناسبة الّذي يجريه المفسّر، وهو ما يظهر في الوجه الثّاني من وجوه تعليل مناسبة الآية الّذي أصبحت فيه معطوفة على الآية (86)، وأصبحت الآية (87) هي المعترضة بين الجملتين المتعاطفتين، وهذا أوضح دليل على دور المناسبة في تعيين الجملة الاعتراضيّة، فموقع الاعتراض يتحوّل بحسب نوع العلاقة بيانيّة كانت أو عطفيّة.

2-1-2- تصنيفات استحدثها علماء المناسبات:

لئن كان الجرجانيّ أوّل البيانيّين الّذين تصدّوا لضبط أنواع العلاقات بين الجمل في مبحث الوصل والفصل، وقد تبعه علماء المعاني في ذلك في أثناء كلامهم على الاتّصال بين الجمل المعترض بينها، فإنّنا لاحظنا خلافاً بينهم في الاعتراض بين الجمل المتعاطفة نحاول أن نتبيّن أسبابه في ما يأتي:

أ- الاعتراض بين جملتين متعاطفتين:

نقصد بالعطف هنا الوصل بين الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب بحرف من حروف العطف. والجملة المعطوفة هنا تندرج ضمن الجمل التّابعة لما لا محلّ له في تصنيف ابن هشام للجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب (مغني اللّبيب، 5: 160). غير أنّنا لم نجد بين أشكال الاعتراض النّحوي، الّتي عدّدها ابن هشام، شكلاً يناسب الاعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه، أو بين البدل والمبدل منه، أو بين الاسم المؤكّد وتوكيده ضمن البنية العامليّة الواحدة[1] (مغني اللّبيب، 5: 56-81). فالاعتراض بين الجمل

(1) يعدّد ابن هشام سبعة عشر شكلاً للاعتراض هي: الاعتراض 1. بين الفعل ومرفوعه. =

المتعاطفة لا نظير له في مستوى الاعتراض النّحويّ، خلافاً مثلاً للاعتراض بين البيان والمبيّن، فالجرجاني ينظِّر العلاقة البيانيّة بين الجمل بالعلاقة بين الصّفة والموصوف في مستوى البنية العامليّة. وحديث الجرجاني عن العطف بين الجمل لا يشير إلى متانة العلاقة بين الجمل المتعاطفة، فهي لا ترتقي في قوّتها إلى درجة علاقات الاتّصال إلى الغاية؛ ذلك أنّه يعدّ علاقة العطف متوسّطة بين الكمالين: كمال الاتّصال وكمال الانقطاع. وقد اشترط البيانيّون في العلاقة بين الجمل المتعاطفة أن تقوم على الجامع والمناسبة، وتكفي في ذلك أدنى مناسبة معنويّة بين الجملتين. فالعطف في حدّ ذاته ليس علاقة معنويّة بين الجمل، ولكنّه علاقة تركيبيّة تمثّل إطاراً لعدد غير محدود من علاقات التّناسب المعنويّ هي دون علاقات كمال الاتصال قوّة من ناحية التّلازم بين طرفي العلاقة. غير أنّ حدّاً أدنى من التّلازم المعنويّ بين الجمل يُعد أساسيّاً في تعيين الجملة الاعتراضيّة. وقد حصر البيانيّون العلاقات بين الجمل المعترض بينها في ثلاثة أصناف هي البدليّة والتوكيد والبيان، ويبدو أنّهم مختلفون في العطف: فبعضهم ينصّ عليه مثل ابن يعقوب المغربي (مواهب الفتاح ضمن شروح التلخيص، 3: 237)، وبعضهم لا يذكره مثل التّفتازاني (شرح السّعد ضمن شروح التّلخيص، 3: 238). وإذا رجعنا إلى المنهجيّة التي اعتمدها الجرجاني في حصر العلاقات بين الجمل، تبيّن لنا أنّه نظّر العلاقات بين الجمل بالعلاقات بين الكلم في الجملة. يقول في تنظير الأصول العامّة للوصل والفصل بين الجمل بالأصول الّتي تحكم الوصل والفصل بين الكلم في الجملة: «وإذا قد عرفت هذه الأصول والقوانين في

= 2. بين الفعل ومفعوله. 3. بين المبتدأ وخبره. 4. بين ما أصله المبتدأ والخبر. 5. بين الشرط وجوابه. 6. بين القسم وجوابه. 7. بين الموصوف وصفته. 8. بين الموصول وصلته. 9. بين أجزاء الصلة. 10. بين المتضايفين. 11. بين الجار والمجرور. 12. بين الحرف الناسخ وما دخل عليه. 13. بين الحرف وتوكيده. 14. بين حرف التنفيس والفعل. 15. بين قد والفعل. 16. بين حرف النفي ومنفيه. 17. بين جملتين مستقلتين. (مغني اللبيب، 5: 56-90).

شأن فصل الجمل ووصلها، فاعلم أنّا قد حصلنا من ذلك على أنّ الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع الّتي قبلها حال الصّفة مع الموصوف، والتّأكيد مع المؤكّد. فلا يكون فيها العطف البتّة لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشّيء على نفسه. وجملة حالها مع الّتي قبلها حال الاسم يكون غير الّذي قبله إلّا أنّه يشاركه في حكم، ويدخل معه في معنى مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه، فيكون حقّها العطف. وجملة ليست في شيء من الحالين؛ بل سبيلها مع الّتي قبلها سبيل الاسم مع الاسم، لا يكون منه في شيء، فلا يكون إيّاه ولا مشاركاً له في معنى، بل هو شيء إن ذكر لم يذكر إلّا بأمر ينفرد به. ويكون ذكر الّذي قبله وترك الذّكر سواء في حاله لعدم التعلّق بينه وبينه رأساً. وحقّ هذا ترك العطف البتّة، فترك العطف يكون إمّا للاتّصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو وساطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين، فاعرفه» (دلائل الإعجاز، 243).

فالعلاقات بين الجمل لدى الجرجاني منظَّرة بالعلاقات بين الأسماء، وهذا يطرح عدّة إشكالات لعلّ أبرزها ذلك المتعلّق بقابليّة هذه الأصناف المحدودة من علاقات التبعيّة النّحويّة بين الأسماء لاستيعاب العلاقات المعنويّة بين الجمل بثرائها وتشعّبها؟ ومن الأسئلة الّتي تطرح هنا لِمَ لَمْ يعمد الجرجاني إلى تنظير العلاقات بين الجمل بالعلاقات بين الأفعال والأسماء؟ ولِمَ سكت عن الاعتراض في تصنيفه للعلاقات بين الجمل؟

يعقد الجرجاني، مباشرة بعد الفصل السّابق، الذي تناول فيه الأصول العامّة للوصل والفصل بين الجمل، فصلاً يشبه الاستدراك عليه يقول فيه: «هذا فنّ من القول خاصّ دقيق: اعلم أنّ ممّا يقلّ نظر النّاس فيه من أمر العطف أنّه قد يؤتى بالجملة، فلا تعطف على ما يليها، ولكن تعطف على جملة بينها وبين هذه الّتي تُعطف جملة أو جملتان» (دلائل الإعجاز، 244).

ويضرب الجرجاني مثالاً لذلك أبيات المتنبي الآتية من [الوافر]:

(17) تَوَلَّوا بَغتَةً، فَكَأَنَّ بَيناً   تَهَيَّبَني، ففاجَأَني اغتِيالا
فَكانَ مَسيرُ عيسِهِمُ ذَميلاً   وَسَيرُ الدَّمعِ إثرَهُمُ انهِمالا

يرى الجرجاني أنّ قول الشّاعر "فَكانَ مَسيرُ عيسِهِمُ..." «معطوف على "تَوَلَّوا بَغتَةً"، دون ما يليه من قوله "ففاجأني"، لأنّا إن عطفناه على هذا الّذي يليه أفسدنا المعنى من حيث إنّه يدخل في معنى "كأنّ"، وذلك يؤدّي إلى أن لا يكون مسير عيسهم حقيقة، ويكون متوهّماً، كما كان تهيّب البين كذلك» (دلائل الإعجاز، 244).

وعلى الرغم من أنّه عدّ هذا النّوع من العطف «أصلاً كبيراً»، فإنّه لم يعدّ قوله: «فَكَأَنَّ بَيناً تَهَيَّبَني، فَفاجَأَني اغتِيالا» اعتراضاً؛ بل اكتفى بتحليل العلاقة بين الجملة الفاصلة بين المعطوفين وسابقتها، ونظّرها بالعلاقة بين العمدة والفضلة في الجملة الفعليّة، يقول: «وهذا أصل كبير. والسّبب في ذلك أنّ الجملة المتوسّطة بين هذه المعطوفة أخيراً وبين المعطوف عليها الأولى ترتبط في معناها بتلك الأولى، كالّذي ترى أنّ قوله: "فكأنّ بيناً تهيّبني"، مرتبط بقوله: "تولّوا بغتة" وذلك أنّ الثّانية مُسبَّب والأولى سبب، ألا ترى أنّ المعنى: "تولّوا بغتة، فتوهّمت أنّ بيناً تهيّبني؟" ولا شكّ أن هذا التوهّم كان بسبب أن كان التّولّي بغتة. وإذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشّيء الواحد، وكان منزلتها منها منزلة المفعول والظّرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل، ممّا لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يعتدّ كلاماً على حدته» (دلائل الإعجاز، 244).

هذا النّمط من التّحليل، الّذي يقدّمه الجرجاني يكشف، بما لا يدع مجالاً للشّكّ، أنّه لا موقع للاعتراض البيانيّ في نظريّته في النّظم القائمة على "توخّي معاني النّحو في معاني الكلم"، وأنّ الجرجاني بقي أسيراً للنّظريّة النّحويّة في ما وضعه من أصول للوصل والفصل بين الجمل، وهو ما أدّى به إلى الاقتصار في تلك الأصول على العلاقات الموضعيّة بين الجمل، واقتصر من تلك العلاقات على ما يستجيب للقائمة المغلقة الّتي ضبطتها

النّظريّة النّحويّة لمعاني النّحو، فالأصول الّتي وضعها الجرجاني للرّبط بين الجمل تبدو ملائمة لمتطلّبات النّظام النّحويّ، ولما تقتضيه النّظريّة النّحويّة من اختزال للعلاقات في عدد محدود من الأصول، وهو ما قصّر بها عن الإحاطة بجانب كبير من العلاقات الّتي نواجهها في الاستعمال الفعليّ للخطاب. وقد بدا الزّمخشري أكثر قدرة من الجرجاني على الإحاطة بتلك العلاقات على تنوّعها في الخطاب القرآنيّ؛ ذلك أنّه اعتمد نظريّة معدّلة للنّظم مكّنته من تجاوز مستوى الجملة والعلاقات الموضعيّة بين الجمل إلى مستوى الخطاب ضمن منظور كلّيّ شامل، وعلى الرغم من أنّ الجرجاني لم يمثّل لهذا الأصل الّذي ذكره بشواهد من الخطاب القرآنيّ فإنّ الزّمخشري سيتوسّع في هذا الباب تحت عنوان الاعتراض بين الجملتين المتعاطفتين، وستكون جهوده أصلاً لعلماء البيان والمناسبات بعده على غرار ما رأيناه لدى ابن عاشور في المثال السّابق في (16). ونذكر في ما يأتي مثالاً للاعتراض بين المتعاطفين من تفسير الزّمخشري:

(**18**) ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَضَّرَّعُونَ ﴿94﴾ ثُمَّ بَدَّلۡنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلۡحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ وَّقَالُواْ قَدۡ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴿95﴾ وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴿96﴾ أَفَأَمِنَ أَهۡلُ ٱلۡقُرَىٰٓ أَن يَأۡتِيَهُم بَأۡسُنَا بَيَٰتٗا وَهُمۡ نَآئِمُونَ ﴿97﴾ أَوَأَمِنَ أَهۡلُ ٱلۡقُرَىٰٓ أَن يَأۡتِيَهُم بَأۡسُنَا ضُحٗى وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأعراف: 94-98].

يوضّح الزّمخشري في تفسير الآيتين الأخيرتين من المتتالية (18) أنّ كلاًّ من الفاء في ﴿أَفَأَمِنَ﴾ والواو في ﴿أَو أَمِنَ﴾ حرف عطف دخلت عليه همزة الإنكار، ويتساءل عن المعطوف عليه يقول: «فإن قلت: ما المعطوف عليه؟ ولم عطفت الأولى بالفاء والثّانية بالواو؟ قلت: المعطوف عليه قوله: ﴿فَأَخَذۡنَٰهُم﴾ وقوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ﴾ إلى ﴿يَكۡسِبُونَ﴾ وقع اعتراضاً بين المعطوف والمعطوف عليه، وإنّما عطف بالفاء، لأنّ المعنى: فعلوا وصنعوا

فأخذناهم بغتة، أبَعد ذلك أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وأمنوا أن يأتيهم بأسنا ضحى؟» (الكشّاف، 2: 126).

ولمّا كنّا لا نعرف أحداً قبل الزّمخشري تناول الاعتراض بين الجمل المتعاطفة، فإنّنا عددنا هذا الصّنف من الاعتراض من الأصناف الّتي استحدثها علماء المناسبات نظراً للخلاف بين البيانيّين في شأنه، ولأنّ الزّمخشري يُعدّ، بالإضافة إلى كونه نحويّاً وبيانيّاً، من روّاد علم المناسبات عندنا، وقد أخذ عنه بعض البيانيّين، مثل ابن يعقوب، هذا النّوع من الاعتراض، ولكنّه غلب على علماء المناسبات بعده، وأكثرَ منه ابن عاشور على نحوٍ لم يُسبق إليه؛ بل إنّه اختصّ بنوع من أنواع الاعتراض بين المتعاطفين هو الاعتراض بين التّفريع والمفرّع عليه، وهو الاعتراض بين المتعاطفين بحرف الفاء دون غيره من حروف العطف.

ب- الاعتراض بين التّفريع والمفرَّع عليه:

لقد بدت لنا علاقة التّفريع لدى ابن عاشور إطاراً عامّاً لمجموعة من العلاقات المعنويّة بين الجمل المتعاطفة بالفاء تقوم على نوع من التّلازم بين المتعاطفين بحيث يكون الفصل بينهما من قبيل الاعتراض بين المفرّع والمفرّع عليه، ولا يستعمل ابن عاشور التّفريع بالمعنى المصطلح عليه عند علماء البديع وهو «أن يُثبَت لِمُتَعَلَّقِ أَمْرٍ حُكْمٌ بعد إثباته لِمُتَعَلَّقٍ آخَرَ» (التّلخيص، 379). ولكنّ استعماله للتّفريع أقرب إلى العطف بالفاء بين جملتين تتفرّع ثانيتهما عن الأولى وترتبط بها بعلاقة من علاقات التّلازم المعنويّ، وهو موافق لما يذهب إليه الكفويّ (ت 1094هـ) من أنّ التّفريع: «قد يكون تفريع السّبب على المسبّب، وقد يكون تفريع اللّازم على الملزوم، وكما يكون على تمام العلّة كذلك يكون على بعضها إذا كان البعض الآخر مقارناً له في الوجود سواء أكان مقارناً إيّاه بَيِّناً أو غير بَيِّن، إلّا أنّه على التّقدير الثّاني لا بدّ من تعقيب التّفريع بالبيان» (الكليّات، 1012). فالعلاقة بين المفرّع والمفرّع عليه تشتمل على مجموعة من علاقات

التّلازم من قبيل السّببية والتّعليل، ومن أمثلتها ما ورد في تفسير الآيات الآتية لدى ابن عاشور:

(19) ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ (229) فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 229-230].

يقول ابن عاشور: «جملة ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ﴾ معترضة بين جملة ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾ وما اتّصل بها، وبين الجملة المفرّعة عليها وهي ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ الآية» (التّحرير والتّنوير، 2: 413).

فالتّفريع هنا له دلالة الحكم المترتّب على الحكم السّابق؛ أي أنّه بعد أن حدّد مرّات الطّلاق فرّع على ذلك بيان حكم من تجاوز المرّتين، وهو أن تتزوّج المطلّقة من رجل آخر. ومن الواضح هنا أنّ التّفريع يقترن لدى ابن عاشور بالفاء تستعمل لغير معنى التّرتيب. وهذا النّوع من الاعتراض كثير لدى ابن عاشور، وعلاقات التّفريع لديه متنوّعة تشبه في تنوّعها علاقات الوصل حتّى لكأنّ التّفريع هو مجرّد إطار شامل ينتظم عدداً غير محدود من علاقات التّلازم. ونقتصر منها (إضافة إلى المثال السّابق) على مثال آخر تظهر فيه علاقة التّفريع باعتبارها وجهاً من وجوه المناسبة في الخطاب:

(20) ﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ (89) إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ (90) وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ

إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا تَتَّخِذُونَ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرۡبَىٰ مِنۡ أُمَّةٍۚ إِنَّمَا يَبۡلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴿٩٢﴾ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَلَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٩٣﴾ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمُۢ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُواْ ٱلسُّوٓءَ بِمَا صَدَدتُّمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَكُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٩٤﴾ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًاۚ إِنَّمَا عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٩٥﴾ مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٖۗ وَلَنَجۡزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓاْ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٩٧﴾ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: 89-98].

موقع الآية الأخيرة في المتتالية (20) مشكل من ناحية مناسبة الآية لسابقتها. ولعلّ استعمال الفاء يزيدها إشكالاً لما تقتضيه الفاء من كون الآية مفرّعة على الكلام السّابق، يقول ابن عاشور: «موقع فاء التّفريع هنا خفيّ ودقيق، ولذلك تصدّى بعض حذّاق المفسّرين إلى البحث عنه» (التّحرير والتّنوير، 14: 274). ويستعرض ابن عاشور آراء المفسّرين قبله في تعليل مناسبة الآية، وينقل عن الزّمخشري قوله: «لمّا ذكر العمل الصّالح ووعد عليه، وصل به قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ﴾ إيذاناً بأنّ الاستعاذة من جملة الأعمال الّتي يُجزل عليها الثّواب» (التّحرير والتّنوير، 14: 274)، ثمّ يعقّب عليه بالقول: «وهو إبداء مناسبة ضعيفة لا تقتضي تمكّن ارتباط أجزاء النّظم» (التّحرير والتّنوير، 14: 274). ويمضي في ذلك مستعرضاً آراء المفسّرين في الآية إلى أن يصل إلى شرف الدّين الطّيبي الّذي يعلّل مناسبة الآية بما يلي: «قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ متّصل بالفاء بما سبق من قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل: 89]. وذلك لأنّه -تعالى- لمّا منّ على النّبيّ بإنزال كتاب جامع لصفات

الكمال، وأنّه تبيان لكلّ شيء، ونبّه على أنّه تبيان لكلّ شيء بالكلمة الجامعة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النحل: 90] الآية. وعطف عليه ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: 91]، وأكّده ذلك التأكيد، قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾؛ أي إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشّريف الجامع الّذي نُبّهتَ على بعض ما اشتمل عليه، ونازعك فيه الشّيطان بهمزه ونفثه، فاستعذ بالله منه، والمقصود إرشاد الأمّة» (التّحرير والتّنوير، 14: 274- 275). ويعلّق ابن عاشور على تحليل الطّيبي لوجه المناسبة بالقول: «وهذا أحسن الوجوه، وقد انقدح في فكري قبل مطالعة كلامه، ثمّ وجدته في كلامه، فحمدت الله وترحّمته عليه. وعليه فما بين جملة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ...﴾ [النحل: 89] إلخ، وجملة ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾، جملة معترضة. والمقصود بالتّفريع الشّروع في التّنويه بالقرآن» (التّحرير والتّنوير، 14: 275).

ونسجّل هنا هذه الطّريقة في البحث عن المناسبة، القائمةَ على العودة إلى الخلف في سياق السّورة بحثاً عمّا يناسب أن يكون مفرّعاً عليه، حتّى لو أدّى ذلك الاعتراض بثماني آيات كما هي الحال في المثال السّابق في (20). وتعيين الاعتراض في هذه الحالة يتطلّب من المفسّر قدرةً على تمثّل أغراض السّورة على نحو يتجاوز المستوى الموضعيّ المتعلّق بحيّز الاعتراض، ونقصد به الجمل المعترض بينها والجملة الاعتراضيّة، وهو ما يشير إليه قوله إنّ «المقصود بالتّفريع الشّروع في التّنويه بالقرآن»؛ أي الشّروع في غرض فرعيّ جديد. ونرجئ البحث في دور الأبنية الكليّة في تعيين المتتالية الاعتراضيّة إلى الفصل الآتي؛ لأنّ اهتمامنا هنا منصبّ على دور المناسبة بين الجمل المعترض بينها وعلى علاقة التّفريع بينها، وهي علاقة تتحدّد في المستوى الموضعيّ.

ج- الاعتراض بين الأحداث المتعاقبة:

قد يكون الاعتراض بين الأحداث المتعاقبة شكلاً من أشكال انقطاع

سلسلة الأحداث المرتّبة ترتيباً زمنيّاً محدّداً، وهو ما يجعل الفصل بينها يهدّد انسجام الخطاب، ومثاله ما نجده في تحليل الرّازي لوجه المناسبة بين الآيات الآتية:

(21) ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿61﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿62﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا﴾ [النساء: 61-63].

يقول الرّازي في بيان اتّصال الآيات: «اعلم أنّ في اتّصال هذه الآية بما قبلها وجهين: الأوّل: أنّ قوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ كلام وقع في البين، وما قبل هذه الآية متّصل بما بعدها هكذا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ ﴿ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا﴾، يعني أنّهم في أوّل الأمر يصدّون عنك أشدّ الصّدود، ثمّ بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذباً على أنّهم ما أرادوا بذلك الصّدّ إلّا الإحسان والتّوفيق، وعلى هذا التّقدير يكون النّظم متّصلاً، وتلك الآية وقعت في البين كالكلام الأجنبيّ، وهذا يسمّى اعتراضاً، وهو كقول الشّاعر[1] [من السّريع]:

«"إنّ الثّمانين وبُلّغتها قد أحوجت سمعي إلى ترجمان"»

(مفاتيح الغيب، 10: 122).

فالعلاقة بين الآيتين المعترض بينهما تقوم على التّعاقب، وهو ما يدلّ عليه العطف بـ «ثمّ» الّتي تفيد التّرتيب مع المهلة. وهذا النّوع من الاعتراض يكثر في السّياقات القصصيّة في القرآن، ومن ثمّة إنّ له علاقة بتمثّل المفسّر

(1) هو عوف بن محلم الشيباني (ت نحو 45 ق.هـ)، والبيت من الشواهد التي يتواتر ذكرها في كتب البلاغة ضمن أمثلة الاعتراض.

للبنية العليا في الخطاب على ما نبيّنه في الفصل الآتي. وقد قطعت الجملة المعترضة التّسلسل السّرديّ للأحداث المعبّر عنه بأسلوب خبريّ، وقد جاءت الجملة المعترضة إنشائيّة معبّرة عن وجهة نظر الرّاوي في الأحداث. واعتبار هذه الجملة اعتراضيّة من شأنه أن يعيد الانسجام إلى المتتالية، وهو ما عبّر عنه الرّازي بـ «اتصال النّظم».

د- الاعتراض بين السّبب والمسبَّب:

من أنواع الاعتراض، الّتي يبدو أنّها ترجع إلى الزّمخشريّ، الاعتراض بين السّبب والمسبَّب ومثاله في توجيه الزّمخشري للآيتين الآتيتين المتشابهتين لفظاً:

(22) أ- ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ۖ إِنَّكَ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: 8].

ب- ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَـٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ ۚ بَلْ هِىَ فِتْنَةٌ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 49].

يتساءل الزّمخشري عن السّبب في عطف الآية في (22-أ) بالواو، والآية في (22-ب) بالفاء يقول: «فإن قلت: ما السّبب في عطف هذه الآية بالفاء وعطف مثلها في أوّل السّورة بالواو؟ قلت: السّبب في ذلك أنّ هذه وقعت مسبّبة عن قوله :﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ﴾ [الزمر: 45]، على معنى أنّهم يشمئزّون عن ذكر الله ويستبشرون بذكر الآلهة، فإذا مسّ أحدهم ضرّ دعا من اشمأزّ من ذكره، دون من استبشر بذكره، وما بينهما من الآي اعتراض» (الكشّاف، 4: 136). ونورد في (23) المتتالية التي تضمّنت الاعتراض بـ (22-ب):

(23) ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿45﴾ <u>قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ</u>

عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿46﴾ وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفْتَدَوْا۟ بِهِۦ مِن سُوٓءِ ٱلْعَذَابِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ﴿47﴾ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا۟ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿48﴾ فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍۭ ۚ بَلْ هِىَ فِتْنَةٌ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 45-49].

يعلّل الزّمخشريّ الرّبط في الآية (22-ب) بالفاء بعلاقة السّببيّة؛ فمضمونها نتيجة لمضمون الآية الأولى من (23)، وهو يعدّ ما بينهما من الآيات اعتراضاً جاء بين السّبب والنّتيجة، وهو يستشعر غموض علاقة السّببيّة هنا، فيعمد إلى توضيحها بالقول: «فإن قلت: من أيّ وجه وقعت مسبّبة؟ والاشمئزاز عن ذكر الله ليس بمقتضٍ لالتجائهم إليه؛ بل هو مقتضٍ لصدوفهم عنه. قلت: في هذا التّسبيب لطف، وبيانه أن تقول: زيد مؤمن بالله، فإذا مسّه ضرّ التجأ إليه، فهذا تسبيب ظاهر لا لبس فيه، ثم تقول: زيد كافر بالله، فإذا مسّه ضرّ التجأ إليه، فتجيء بالفاء مجيئك به ثمّة، كأنّ الكافر حين التجأ إلى الله التجاء المؤمن إليه، مقيم كفره مقام الإيمان، ومجريه مجراه في جعله سبباً في الالتجاء، فأنت تحكي ما عكس فيه الكافر. ألا ترى أنّك تقصد بهذا الكلام الإنكار والتعجّب من فعله؟» (الكشّاف، 4: 137).

هذا التّحليل لعلاقة السّببيّة على درجة من الأهمّيّة؛ إذ يبرز فيه تمييز الزّمخشري بين نوعين من السّببية: سببيّة يمكن وصفها بالدّلاليّة وهي السّببيّة التي تكون بين الوقائع في الخارج، وسببيّة تفيد الإنكار والتّعجّب وهي تندرج ضمن ما يطلق عليه المعاصرون «العلاقات التّداوليّة»، وهي علاقات تقوم بين أعمال الخطاب. ونعود إلى بيان هذه العلاقات في الباب الرّابع من هذا البحث، لكنّ ما يهمّنا في هذا السّياق هو موقع الاعتراض من تحليل الزّمخشري لمناسبة الآية باعتباره فاصلاً بين السّبب والنّتيجة، فعلاقة الانسجام بين الآيات هنا لا تستقيم في منظور الزّمخشري إلّا بإجراء الاعتراض بين

الآيتين المتّصلتين. ونشير هنا إلى أنّه لا أحد من البيانيّين قبل الزّمخشري في حدود ما نعلم تنبّه إلى هذا النّوع من الاعتراض بين السّبب والنّتيجة، على الرّغم من شدّة الاتّصال بين الجمل في هذا النّوع من العلاقات، وقد استعاد الزّركشي هذا الكلام للزّمخشري في الفصل الّذي خصّصه للاعتراض غير معزوّ إلى صاحبه (البرهان في علوم القرآن، 3: 59-60).

وقد أدرج ابن عاشور هذا النّوع من الاعتراض، الّذي ترتبط الجملة الثّانية فيه بالفاء ضمن النّوع الّذي وسمناه بالاعتراض بين التّفريع والمفرّع. وكنّا أشرنا إلى أنّ علاقة التّفريع تمثّل إطاراً لعدد كبير من العلاقات التي تنضوي تحتها من بينها علاقة السّببيّة. ونبني على ذلك أنّ أصل هذا النّوع من العلاقات يرجع إلى الزّمخشري، وإن لم يستعمل مصطلح التّفريع وهو الاعتراض بين المتعاطفين؛ إذ إنّ الاعتراض بين المفرّع والمفرّع عليه نوع من أنواع الاعتراض بين المتعاطفين، والاعتراض بين السّبب والمسبّب نوع من أنواع التّفريع.

هـ- الاعتراض بين الجملة وتعليلها:

مثاله المتتالية الآتية من الآيات:

(24) ﴿كَلَّا وَٱلْقَمَرِ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾ وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾ إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ﴾ [المدثر: 32-35].

ورد في وجه من وجوه التّناسب بين الآيات في المتتالية (24) لدى ابن عاشور قوله: «الواو المفتتح بها هذه الجملة ﴿وَٱلْقَمَرِ﴾ واو القسم، وهذا القسم يجوز أن يكون تذييلاً لما قبله مؤكّداً لما أفادته ﴿كَلَّا﴾ من الإنكار والإبطال لمقالتهم في شأن عدّة خزنة النار، فتكون جملة ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ﴾ تعليلاً للإنكار الّذي أفادته ﴿كَلَّآ﴾ (...) وجملة القسم على هذا الوجه معترضة بين الجملة وتعليلها» (التّحرير والتّنوير، 29: 321).

وقد بنى ابن عاشور هذا التّحليل على تعلّق أداة الإبطال بما بعدها من كلام. ولمّا كان الإبطال يتنافى مع القَسم الّذي هو من أساليب التّوكيد، فإمّا

أن يكون الإبطال منصرفاً إلى الكلام السّابق، وهو وجه من الوجوه الواردة لديه فيكون قوله ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ﴾ جواباً للقسم، أو أن يكون القسم اعتراضاً وما بعده تعليلاً للإنكار وهو الوجه. ويمكن هنا أن نسوق عدداً من المآخذ على الوجه الّذي يكون فيه القسم اعتراضاً: أوّلها أنّ ابن عاشور لم يبيّن في هذه الحالة ماذا يحتمل أن يكون جوابه، إلّا إذا كان يعدّ قوله: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ﴾ جواباً للقسم وتعليلاً للإنكار في آن واحد، وفي هذه الحالة يكون القسم معترضاً وجوابه جزءاً من المعترض بينه، ولا معنى للاعتراض هنا نظراً لقوّة العلاقة بين القسم وجوابه. ومن المآخذ على هذا الوجه كذلك أنّ المفسر عمد إلى التّقديم والتّأخير والاعتراض، وهي أنواع من العدول عن الأصل في الخطاب دون موجب. فمن الواضح أنّ هذا الوجه من التّحليل ينطوي على تكلّف شديد. ولكنّ المهمّ بالنّسبة إلينا هو ما يكشفه من أنّ تمثّل المفسّر لعلاقات الاتّصال بين الجمل المعترض بينها يشمل هذه الإمكانيّة التي يمكن أن تنطبق على هذه الآية أو غيرها. وهو ما يوضّح اتّساع المجال الذي ينظر منه علماء المناسبات إلى علاقات الاتّصال بين الجمل المعترض بينها.

و- الاعتراض بين الضّدّ وضدّه:

من غريب أنواع الاعتراض ما نجده لدى الزّركشي، مستلهماً من الزّمخشري من اعتراض بين الضدّين كما في المتتالية الآتية:

(25) ﴿وَيُنَجِّي ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦١﴾ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الزمر: 61-63].

يذكر الزّركشي أنّ «قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ﴾ اعتراض واقع في أثناء كلام متّصل وهو قوله: ﴿وَيُنَجِّي ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ و﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ وهو على مهيع أسلوب

القرآن من ذكر الضّدّ عقب الضّدّ، كما قيل: "وبضدّها تتبيّن الأشياء"» (البرهان في علوم القرآن، 3: 60). والمقصود بالضّدّين هنا هو ما بنيت عليه الآيتان المعترض بينهما من مقابلة بين أحوال المتّقين في الآية الأولى وأحوال الكافرين في الآية الأخيرة من المتتالية. وهو ما قلنا إنّه مستلهم من كلام الزّمخشري، وهو قوله: «فإن قلت: بم اتّصل قوله :﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾؟ قلت: بقوله: ﴿وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ﴾؛ أي ينجّي الله المتّقين بمفازتهم، والّذين كفروا هم الخاسرون. واعتراض بينهما بأنّه خالق الأشياء كلّها» (الكشّاف، 4: 143). ففضل الزّركشي يكمن إذاً في التّصريح بما ورد مضمّناً في كلام الزّمخشري. ونشير هنا إلى أنّ الجملتين المعترض بينهما متعاطفتان، وهو ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الاعتراض بين المتعاطفين هو إطار للاعتراض بين عدد متنوّع من العلاقات المعنويّة، وأنّ العطف، في حدّ ذاته، هو علاقة تركيبيّة وليس علاقة معنويّة. وكنّا أشرنا إلى أنّ علاقة العطف تكفي فيها أدنى مناسبة. وقد عدّ علماء البيان علاقة التّضادّ من علاقات المناسبة الّتي يجوز فيها العطف، وعدّ الزّركشي في قوله السّابق الاعتراض بين الضّدّين من قبيل الاعتراض في أثناء الكلام المتّصل بناء على تعريف الاعتراض لديه. والاتّصال يشتمل عنده على علاقة العطف، وهو على نهج الزّمخشري في ذلك خلافاً لمعاصره التّفتازاني مثلاً.

ما نخلص إليه ممّا سبق أنّ أنواع العلاقات التي استدركها علماء المناسبات على علماء البيان ترجع إلى علاقات التّناسب المختلفة الّتي تقوم على نوع من التّلازم بين معاني الجمل، وأنّ العطف والتّفريع إطاران يشتملان على عدد غير محدود من تلك العلاقات، وأنّ الجامع بين كلّ حالات الجمل المعترض بينها هو وجود نوع من المناسبة المعنويّة لا تقتصر بالضّرورة على حالات الاتّفاق في الدّلالة كما في التّوكيد والبدليّة والبيان؛ بل إنّ العلاقات بين الجمل المعترض بينها تشتمل على علاقات التّلازم المنطقيّ من قبيل التّعاقب والسّببيّة والتّضادّ، وذلك ما أدّى بعلماء المناسبات

إلى التّوسّع في الاعتراض بحسب اتّساع مجال العلاقات المعنويّة بين الجمل في واقع الخطاب. وقد لاحظنا أنّ الاعتراض نفسه يتحوّل إلى أداة لتحقيق المناسبة؛ إذ وجد علماء المناسبة، في أحيان كثيرة، في الاعتراض حلاً لبعض المشاكل الّتي واجهتهم في أثناء تحليل تناسب الآي. وهو ما يدلّ على أنّ الاعتراض لديهم ليس من المفاهيم النّظريّة القبليّة، بل هو نتيجة من نتائج تمثّل المفسّر للخطاب.

وقد مثّل الاعتراض وجهاً من الوجوه في تحليل المناسبة إلى جانب وجوه أخرى ممكنة، وهو ما يدلّ على أنّ الاعتراض عندهم ينتمي إلى مفاهيم الاستعمال أكثر ممّا ينتمي إلى مفاهيم الجهاز، فمهما بلغت التّعريفات الّتي وضعها النّحاة والبيانيّون للاعتراض من دقّة فإنّ أصحابها لم يتمكّنوا من أن يستوعبوا بها كلّ الاستعمالات الفعليّة لظاهرة الاعتراض في الخطاب. فقد كشف التّحليل الفعليّ للعلاقات في الخطاب القرآنيّ أنّ العلاقات الّتي قام البيانيّون بضبطها بين الجمل المعترض بينها تخالف الاستعمال في مستويين: المستوى الأوّل يتمثّل في وجود علاقات نظريّة افتراضيّة لا يقابلها شيء في واقع الخطاب القرآنيّ، كما هو الأمر بالنّسبة إلى الاعتراض بين البدل والمبدل منه؛ إذ لم نعثر على حالة واحدة تصلح لأن تمثّل لهذا النّوع من العلاقات بين الجمل المعترض بينها[1]، وما عثرنا عليه من هذا النّوع يمكن أن يرجع إلى الاعتراض بين أجزاء البنية العامليّة الواحدة، على الرغم من أنّ النّحاة غفلوا عنه؛ إذ لم يذكره ابن هشام مثلاً في مسرد أشكال الاعتراض النّحويّ. والمستوى الثّاني لمخالفة التّعريف

---

(1) نحن نقرّ هنا بأنّ الاستقراء الّذي قمنا به لحالات الاعتراض في حدود المدوّنة التي اشتغلنا عليها منقوص، وقد بذلنا جهداً في تطلّب نماذج لهذا النّوع من الاعتراض في مدوّنات غير مدرجة في البحث فلم نظفر بشيء، ومع ذلك يبقى احتمال توفّر نماذج لهذا النّوع من الاعتراض قائماً إلّا أنّه لا يمكن أن تكون له، في تقديرنا، قيمة الأنواع الأخرى من الاعتراض نفسها، على الأقلّ من النّاحية الكمّيّة.

البيانيّ لواقع استعمال الاعتراض في الخطاب هو أنّ حالات كثيرة من الاعتراض لا يشتمل عليها ما ضبطه البيانيّون من علاقات الاعتراض تبقى خارج نطاق التعريف الّذي يبدو أنّه يستجيب لمتطلّبات انسجام النّظريّة البلاغيّة أكثر ممّا يستجيب لمتطلّبات انسجام الخطاب والتّناسب بين الجمل المعترض بينها فيه. ونحاول في ما يأتي أن نختبر دقّة النّتائج الّتي توصّلنا إليها في مستوى آخر من مستويات تحليل الاعتراض هو مستوى مناسبة الجملة المعترضة للجمل المعترض بينها.

2-2- مناسبة الجملة المعترضة للجمل المعترض بينها:

مهما تكن أهمّيّة النتائج الّتي توصّل إليها علماء المناسبات في مبحث التّناسب بين الجمل المعترض بينها، فهي نتائج لا تخرج عن الأصل المفترض الذي ينطلقون منه، وهو أصل تناسب الخطاب وانسجامه. لكنّ الأكثر أهمّيّة لديهم هو البحث في وجه المناسبة بين الجملة المعترضة وبين الجمل المعترض بينها، مع إقرارهم في إثر البيانيّين أنّ الجملة الاعتراضيّة كالأجنبيّة عن الكلام، وأنّها لذلك مظهر من مظاهر العدول عن أصل التّناسب في الخطاب، فهل يمكن أن يُعدّ ذلك مظهراً من مظاهر التّناقض في تمثّل ظاهرة الاعتراض لديهم؟

نحاول في ما يأتي أن نتبيّن الدّواعي إلى البحث في مناسبة الجملة المعترضة للجمل المعترض بينها عندهم. وقد صنّفنا جهودهم في هذا المجال بحسب مناسبة الجملة المعترضة للجملة السّابقة أو مناسبتها للجملة اللّاحقة، وإن كان الاهتمام بمناسبة الكلام السّابق هو الغالب عليهم لأسباب نبيّنها في موضعها.

2-2-1- مناسبة الجملة المعترضة لسابقتها:

لقد بدت لنا شبكة العلاقات بين الجمل الاعتراضيّة وما يسبقها أكثر ثراء وتنوّعاً من شبكة العلاقات بين الجمل المعترض بينها نفسها. ونفترض أنّ

ذلك ناتج عن العناية الّتي أولاها علماء المناسبة هذا المستوى من مستويات مناسبة الجملة الاعتراضيّة، نظراً لما تُوهم به الجملة الاعتراضيّة من أنّها جملة أجنبيّة عن الكلام، وأنّها تمثّل نوعاً من العدول عن أصل المناسبة يتطلّب اهتماماً خاصّاً، ولما يشكّله هذا النّوع من الجمل من تهديد لانسجام الخطاب القرآنيّ. لذلك نجد بعض العبارات تتردّد لديهم هي بمثابة الأصول الّتي يبنون عليها جهودهم في تحليل علاقة الجملة الاعتراضيّة بسياقها، من ذلك أنّ «شأن الاعتراض ألا يخلو من مناسبة بينه وبين سياق الكلام» (التّحرير والتّنوير، 3: 91)، وأنّ «شأن الاعتراض أن يكون مناسباً لما وقع بعده وناشئاً منه» (التّحرير والتّنوير، 11: 316). وبتتبّع ما حصل لدينا من تحليل مدوّنة الاعتراض في الخطاب القرآنيّ تبيّن لنا أنّ العلاقات الّتي تربط الجملة الاعتراضيّة بسابقتها تشتمل على مختلف أنواع العلاقات بين الجمل، وأنّها تشتمل على ما ضبطه علماء البيان من أنماط العلاقات، وتتجاوزه إلى أنماط أخرى يبدو أنّ علماء المناسبات اختصّوا بها دون غيرهم. ونعرض في ما يأتي ما حصل لدينا من استقراء تلك العلاقات استقراء لا ندّعي له الشّمول وإن كنا نرجّح أنّه ألمّ بأكثر العلاقات تواتراً في الخطاب القرآنيّ بين الجملة المعترضة وسياقها.

قد يظهر أنّ مفهوم مناسبة الجملة المعترضة لسياقها مطابق لمفهوم نكتة الاعتراض عند البيانيّين، غير أنّنا نرجّح أنّ مفهوم نكتة الاعتراض أشمل من مفهوم المناسبة بين الجملة المعترضة وسابقتها. وقد تبيّن لنا من تأمّل مفهوم نكتة الاعتراض أنّه مفهوم يتعلّق بالأثر الأسلوبيّ الذي يتحقّق بالاعتراض بما هو نوع من العدول عن أصل التّناسب في الكلام. والنّكتة ترتبط، في نظرنا، بعمل الخطاب المتحقّق بالاعتراض، تدلّ على ذلك المعاني الّتي يذكرونها على أنّها نماذج لنكت الاعتراض مثل التّنزيه والدّعاء والتّنبيه (التّلخيص، 231-232). أمّا ما نقصده من مناسبة الجملة المعترضة لسابقتها فلا يتجاوز هنا المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين.

ويمكن القول: إنّ علاقة المناسبة في هذا المستوى هي بمنزلة المعنى الأوّل الّذي يتأسّس عليه المعنى الثّاني المتمثّل في نكتة الاعتراض. ونرى، تبعاً لذلك، أنّ البيانيّين لم يخصّوا العلاقة بين الجملة المعترضة وسابقتها بالتّعريف كما فعلوا بالنّسبة إلى العلاقة بين الجملتين المعترض بينهما، واكتفوا بالكلام عن نكتة الاعتراض في تعريفاتهم، وهو ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ التّعريف البيانيّ لا يشتمل على كلّ جوانب الظّاهرة. غير أنّ علماء المناسبة اعتمدوا الأصناف المذكورة عند البيانيّين في مبحث الفصل والوصل عموماً، وأضافوا إليها ما توصّلوا إليه من علاقات هي نتاج تحليل نماذج الاعتراض في الخطاب القرآنيّ. ونلاحظ هنا أنّ العلاقات الّتي تناولوها لا تشتمل على العلاقة البدليّة؛ أي أنّ الجملة الاعتراضيّة لا تكون بدلاً من الجملة السّابقة. وقد اقتصروا من العلاقات التّقليديّة على علاقة الانقطاع، وتُناسب لدى ابن عاشور الجملةَ الاعتراضيّةَ المستأنفةَ استئنافاً ابتدائيّاً. واقتصروا من علاقات كمال الاتّصال على علاقتي البيان والتّوكيد، ولم يتضمّن تصنيفهم محلاً للجملة الموصولة بالواو خلافاً لأدوات العطف الأخرى؛ بل عدّوا الواو الّتي تَفتتح الجملة الاعتراضيّة واواً اعتراضيّة، وهي عند ابن عاشور من قبيل الواو الاستئنافيّة (التّحرير والتّنوير، 2: 14).

أ- الجملة الاعتراضية مستأنفة ابتدائية أو انقطاع العلاقة بالكلام السّابق:

أن تكون الجملة الاعتراضية مستأنفة ابتدائية، فذلك يعني أنّها منقطعة عن سابقتها في المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل، مثال ذلك ما نجده في المتتالية الآتية:

(26) ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴿٢٣﴾ قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٢٤﴾ قُل لَّا

تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿25﴾ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [سبأ: 23-26].

ورد في تفسير الجملة المعترضة عند ابن عاشور قوله: «اتّسع في المحاجّة فقيل لهم: إذا نحن أجرمنا فأنتم غير مؤاخذين بجرمنا، وإذا عملتم عملاً فنحن غير مؤاخذين به؛ أي أنّ كلّ فريق مؤاخذ وحده بعمله، فالأجدى بكلا الفريقين أن ينظر كلّ في أعماله وأعمال ضدّه ليعلم أيّ الفريقين أحقّ بالفوز والنّجاة عند الله. وأيضاً فُصلت لتكون هذه الجملة مستقلّة بنفسها ليخصّها السّامع بالتّأمّل في مدلولها، فيجوز أن تعتبر استئنافاً ابتدائيّاً، وهي مع ذلك اعتراض بين أثناء الاحتجاج» (التّحرير والتّنوير، 22: 194).

يتأسّس تقدير ابن عاشور لعلاقة الآية المعترضة بسابقتها على تمثّله لغرض المتتالية الّتي وردت ضمنها الجملة، وهو غرض يرتبط بنمط الخطاب الحجاجيّ الّذي بنيت عليه؛ فالآية كأنّها خارجة عن سياق الاحتجاج مستقلّة بنفسها ضمن المتتالية، وهو ما دعا ابن عاشور إلى اعتبارها اعتراضيّة ومستأنفة ابتدائيّة في آن واحد، ولا يجد ابن عاشور غضاضة في ذلك؛ بل إنّ هذا الأمر تكرّر منه في عدّة مواضع من تفسيره، وهو يصرّح بوجهة نظره في بعضها ومفادها أن «لا تنافي بين الاستئناف والاعتراض» (التّحرير والتّنوير، 30: 298). وهذا أمر من الأهمّيّة بمكان، لأنّه يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ علماء المناسبة لا ينطلقون من مفاهيم سابقة للاستئناف والاعتراض ضبطتها النّظريّة النّحويّة؛ إذ إنّنا لو انطلقنا من النّظريّة النّحويّة مثلاً لكان من المتناقض أن نعدّ الجملة استئنافيّة واعتراضيّة في آن. ويكفي هنا أن نعود إلى تمييز ابن هشام بينهما في مسرد الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب، فابن عاشور يتعامل مع هذه المفاهيم على أنّها مفاهيم خاضعة للاستعمال لا على أنّها مفاهيم خاضعة للنّظام اللّغويّ. والوجوه المتعدّدة لاستعمال الجملة الواحدة تسمح بأن تكون الجملة اعتراضيّة باعتبار واستئنافيّة باعتبار آخر، وتسمح بأن يُراعَى الاعتباران معاً؛ إذ إنّ مفاهيم الاستعمال لا تتأسّس على

القيم الخلافيّة الّتي تتأسّس عليها مفاهيم النّظام، فالمستويات الّتي تتنزّل ضمنها مفاهيم الاستعمال متعدّدة تتجاوز النّطاق الموضعيّ لنحو الجملة. فيمكن للجملة أن تكون مستأنفة ابتدائيّة بالنّظر إلى علاقة الجملة بالبنية الكبرى والغرض الّذي بُنيت عليه المتتالية، وأن تكون اعتراضيّة بالنّظر إلى علاقتها في المستوى الموضعيّ بالجملتين المعترض بينهما.

قد يتصوّر الباحث أنّه من الغريب أن تكون الجملة اعتراضيّة مستأنفة، غير أنّ هذا هو الأصل في الجملة الاعتراضيّة بحكم تعريفها بأنّها جملة أجنبيّة عن الجمل المعترض بينها، وبحكم قيامها على نمط من العدول عن أصل التّناسب في الخطاب، فهي لذلك تمثّل نوعاً من الانقطاع في مستوى الخطاب يعبّر عنه الفصل في المستوى اللّفظيّ. لكنّ هذا الانقطاع في المستوى اللّفظيّ لا يناسب دائماً انقطاعاً في المستوى المعنويّ، من ذلك أنّ الجملة المعترضة يجوز أن تكون مستأنفة بيانيّة كما في المثال الآتي.

ب- الجملة المعترضة مستأنفة بيانية:

يقصد علماء المناسبة بالجملة المستأنفة بيانيّاً المعنى الّذي يقصده البيانيّون نفسه، وهو أن تكون الجملة جواباً عن سؤال تقتضيه سابقتها. غير أنّ ابن عاشور على الأقلّ لا ينظر إلى مفهومي الاعتراض والاستئناف من منظور القيم الخلافيّة، وقد تواترت لديه الأمثلة الّتي تكون فيها الجملة اعتراضية ومستأنفة بيانيّة في آن، ونقتصر منها على ما يأتي:

(27) ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ۝٣ إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ۝٤ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝٥ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝٦ وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً ۝٧ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾ [الواقعة: 1-8].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية: «وجملة ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ استئناف بيانيّ ناشئ عن قوله: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ...﴾ إلخ. وهو اعتراض بين جملتي [كذا] ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ وبين جملة ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ...﴾ إلخ. والجواب

قوله: ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [الواقعة: 8-9]، فيفيد جواباً للشّرط، ويفيد تفصيل جملة ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً﴾، وتكون الفاء مستعملة في معنيين: ربط الجواب، والتّفريع، وتكون جملة ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ وما بعده اعتراضاً» (التّحرير والتّنوير، 27: 281).

فالجملة الاعتراضيّة تكون، في الوقت ذاته، مستأنفة بيانيّة، وهي هنا اعتراضيّة بالنّظر إلى العلاقة بين الشّرط وجوابه، ولكنّها مستأنفة بيانيّة بالنّظر إلى علاقتها بسابقتها، وهو ما يدلّ على أنّ الجملة الاعتراضيّة تكون أجنبيّة بالنّظر إلى العلاقة بين الجمل المعترض بينها، وأنّها تمثّل نوعاً من العدول بالنّسبة إلى تلك العلاقة، وأنّ هذا لا ينفي أن تكون على علاقة أحاديّة موضعيّة بسابقتها من خلال الاستئناف البيانيّ، أو من خلال علاقة أخرى من علاقات كمال الاتّصال كما في الأمثلة الآتية.

ج- الجملة المعترضة مبيّنة لسابقتها:

من أمثلة هذا النّوع من العلاقات ما نجده في المتتالية الآتية:

(28) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۝٢٤٣ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٤٤ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٢٤٥ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ ۖ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 243-246].

يقول ابن عاشور: «﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ اعتراض بين جملة: ﴿أَلَمْ تَرَ

إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ...﴾ إلى آخرها، وجملة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ...﴾ الآية، (...) وفيها تبيين لمضمون جملة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾» (التّحرير والتّنوير، 2: 481).

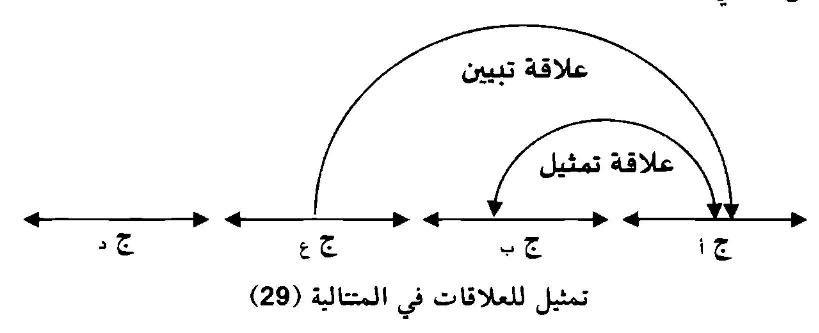
فالجملة المعترضة تضمّنت تبييناً لمضمون الجملة السّابقة لها؛ أي إنّ الله يعلم من ﴿يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ وهو مضاعف له الأجر على ما بذل في القتال. فالجملة المعترضة تضمّنت بياناً لما ورد مبهماً في سابقتها، وقد يكون البيان بتفصيل المجمل كما في المتتالية الآتية:

(29) ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَـٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57) وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (58) لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: 57-59].

يقول ابن عاشور: «﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ جملة معترضة بين جملة: ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ وبين جملة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ تتضمّن تفصيلاً لمضمون جملة: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾؛ إذ قد بيّن فيها اختلاف حال البلد الّذي يصيبه ماء السّحاب، دعا إلى هذا التّفصيل أنّه لمّا مُثِّل إخراج ثمرات الأرض بإخراج المَوتى منها يوم البعث تذكيراً بذلك للمؤمنين، وإبطالاً لإحالة البعث عند المشركين، مُثّل هنا باختلاف حال إخراج النّبات من الأرض اختلافُ حال النّاس الأحياءِ في الانتفاع برحمة هُدى الله» (التّحرير والتّنوير، 8: 184).

نلاحظ هنا أنّ الآية المعترضة تضمّنت بياناً لما ورد مجملاً قبل نطاق الاعتراض نفسه، فالجملة المبيِّنة لا تنتمي إلى حيّز الجمل المعترض بينها، وذلك أنّ الجملة السّابقة مباشرة للجملة المعترضة ترتبط بعلاقة تمثيل مع

الجملة الّتي تبيّنها الجملة المعترضة، ونوضّح العلاقات في هذه المتتالية بالتّمثيل الآتي:



تمثيل للعلاقات في المتتالية (29)

ويمكن أن نعدّ علاقة التّبيين مقولة تنضوي تحتها أنواع فرعيّة متعدّدة من العلاقات، فالتّبيين يمكن أن يكون لما ورد مبهماً في الكلام السّابق أو مجملاً، وهو يشتمل على مختلف أنواع العلاقات الّتي تقوم على الشّرح والتّفسير. وهو صنف من العلاقات يدرج عادة ضمن علاقات كمال الاتّصال عند البيانيّين. ونعدّ علاقة التّوكيد حيث تكون الجملة المعترضة مؤكّدة لسابقتها ضمن هذا الصّنف من العلاقات ومثالها في المتتالية (30) في ما يأتي.

د- الجملة المعترضة مؤكّدة لسابقتها:

من الأمثلة، الّتي يكون فيها الاعتراض توكيداً للكلام السّابق، ما نجده في الوجه الأوّل من وجوه مناسبة الجملة الاعتراضيّة لسابقتها في المتتالية الآتية لدى ابن عاشور:

(30) ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿13﴾ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿14﴾ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿15﴾ يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 13-16].

من الواضح في هذه المتتالية أنّ الآيتين: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿14﴾ وَإِن جَـٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ تطرحان مشكلاً من ناحية مناسبتهما للسّياق الّذي وردتا ضمنه؛ إذ إنّ المتكلّم في الآيتين هو الذّات الإلهيّة وليس لقمان، وقد ارتأى ابن عاشور، في وجه من وجوه مناسبة الآيتين للكلام الّذي يكتنفهما، أنّ الآيتين معترضتان جاءتا لتأكيد الكلام السّابق. يقول ابن عاشور: «إذا درجنا على أنّ لقمان لم يكن نبيئاً مبلّغاً عن الله، وإنّما كان حكيماً مرشداً، كان هذا الكلام اعتراضاً بين كلامي لقمان؛ لأنّ صيغة هذا الكلام مصوغة على أسلوب الإبلاغ والحكاية لقول من أقوال الله والضّمائر ضمائر العظمة، جرَّتْه مناسبة حكاية نهي لقمان لابنه عن الإشراك وتفظيعه بأنّه ظلم عظيم. فذكر الله هذا لتأكيد ما في وصيّة لقمان من النّهي عن الشّرك بتعميم النّهي في الأشخاص والأحوال لئلّا يتوهّم متوهّم أنّ النّهي خاصّ بابن لقمان أو ببعض الأحوال، فحكى الله أنّ الله أوصى بذلك كلّ إنسان، وأن لا هوادة فيه ولو في أحرج الأحوال، وهي حال مجاهدة الوالدين أولادَهم على الإشراك» (التّحرير والتّنوير، 21: 156).

ولم تقتصر العلاقات بين الجمل المعترضة وسابقاتها على أنواع العلاقات التي أشار إليها البيانيّون من قبيل علاقات كمال الانقطاع أو كمال الاتّصال، بل نراها تشتمل على أنواع من العلاقات لم يتناولها البيانيّون مثل علاقات التعليل والاستدلال بأن تكون الجملة المعترضة دليلاً على الكلام السابق كما في المثال الآتي في (31).

هـ- الاعتراض دليلاً على الكلام السّابق:

مثاله من المتتالية الآتية:

(31) ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿21﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ

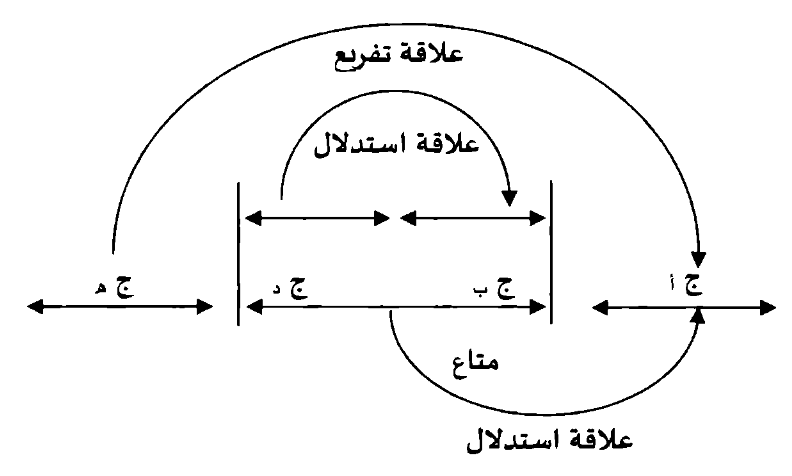
وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (22) أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 21-23].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية المعترضة: «الجملة معترضة، والواو اعتراضيّة، وهو اعتراض بين الكلام المتقدّم وبين ما فرّع عليه من قوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ هو كالدّليل على انتفاء أن يكون الّذين اجترحوا السّيّئات الّذين هم في بحبوحة عيش مدّة حياتهم أن يكونوا في نعيم بعد مماتهم كالّذين آمنوا وعملوا الصّالحات مدّة حياتهم، فكان جزاؤهم النّعيم بعد مماتهم؛ أي بعد حياتهم الثّانية، بأنَّ خلق السمواتِ والأرض بالعدل يستدعي التفاوت بين المسيء والمحسن، والانتصاف للمعتدَى عليه من المعتدي. ووجه الاستدلال أنّ خلق السّموات والأرض تبيّن كونه في تمام الإتقان والنّظام بحيث إنّ دلائل إرادة العدل في تصاريفها قائمة، وما أودعه الخالق في المخلوقات من القوى مناسب لتحصيل ذلك النّظام الّذي فيه صلاحهم، فإذا استعملوها في الإفساد والإساءة كان من إتمام إقامة النّظام أن يُعاقبوا على تلك الإساءة، والمشاهدُ أن المسيء كثيراً ما عكَف على إساءته حتى المماتِ، فلو لم يكن الجزاء بعد الموت حصل اختلال في نظام خلق المخلوقات وخلقِ القوى الصادرِ عنها الإحسان والإساءة، وهذا المعنى تكرّر في آيات كثيرة، وكلّما ذكر شيء منه أتبع بذكر الجزاء» (التّحرير والتّنوير، 25: 355- 356).

لم يجد ابن عاشور وجهاً لعطف الجملة المعترضة على سابقتها، فعدّ الواو اعتراضيّة وأنّ الاعتراض وقع هنا بين المفرّع والمفرّع عليه. وعلى الرغم من أنّ المعترض به هنا أكثر من جملة، فإنّ ابن عاشور دأب على معاملة المعترض به على أنّه جملة واحدة مهما كان مقدار المعترض به، وهو ما يدعو إلى التساؤل عن مفهوم الجملة لديه؛ إذ يبدو أنّه يستعمل الجملة بمفاهيم متعدّدة منها المفهوم النّحوي، ومنها مفهوم الوحدة الكلاميّة المتضامنة كما في المتتالية السّابقة.

ويبدو أنّه من الأصحّ هنا أن نتكلّم على متتالية اعتراضيّة تتكوّن من جملتين ثانيتهما مستأنفة جاءت في موقع التّعليل للجملة الأولى. وقد بنى ابن عاشور على هذا التّعليل تحليله لمناسبة المتتالية الاعتراضيّة لما سبقها من كلام عن الجزاء الّذي ينتظر المسيئين، فمن مقوّمات النّظام الّذي يحكم الكون بما فيه من مخلوقات، بحسب ابن عاشور، أن تُجازى الإساءة بعقاب مناسب لها؛ إذ إنّ انعدام الجزاء لا يناسب بناء الكون الطبيعيّ على ذلك النّظام المحكم الّذي من مقتضياته العدل بين النّاس في الجزاء حتى يتميّز المسيء من المحسن. والملاحظ هنا أنّ ابن عاشور يتطلّب مناسبة المتتالية الاعتراضيّة من خارج المعطيات اللّغويّة، فهي مناسبة تستند إلى معتقدات المفسّر المتعلّقة بمسألة الخلق ووحدة النّظام الّذي يحكم المخلوقات في الكون، وذلك يرجع إلى وحدة الخالق، وهي تستند كذلك إلى تجربة المفسّر الّتي تقتضي أنّ المقدّمات المختلفة لا يمكن أن تؤدّي إلى نتائج متماثلة. وهي تستند إلى نوع من المماثلة في ذهن المفسّر بين الكون الطبيعيّ والكون الإنسانيّ باعتبار الإنسان عنصراً من عناصر الطّبيعة مثل السّموات والأرض، وباعتبار وحدة النّظام الذي يحكم تلك العناصر جميعها.

إنّ العلاقة بين الكلام المعترض به والكلام السّابق له مستمدّة من العلاقة بين الجمل المكوّنة للمتتالية الاعتراضيّة على ما نبيّنه في التّمثيل الآتي للعلاقات في المتتالية السّابقة:



تمثيل للعلاقات في المتتالية (31)

و- الاعتراض تعليلاً للكلام السّابق:

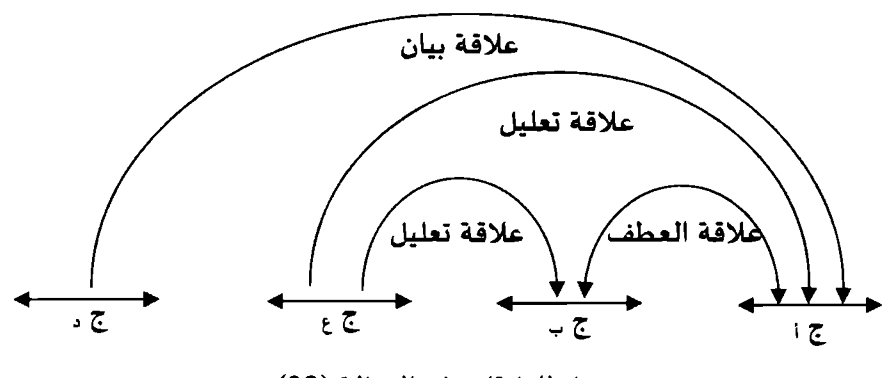
من العلاقات القريبة من علاقة الاستدلال علاقة التّعليل من حيث طابع العلاقتين الحجاجيّ. ونذكر مثالاً لها في (32):

(32) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ① قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ② نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ③ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ④ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ⑤ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ [المُزّمل: 1-6].

يرى ابن عاشور أنّ قوله ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾: «تعليل للأمر بقيام الليل وقع اعتراضاً بين جملة ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ وجملة ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا﴾ [المُزّمل: 6]، وهو جملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لحكمة الأمر بقيام اللّيل بأنّها تهيئةُ نفس النّبيّ ﷺ ليحمل شدّة الوحي، (...) فتلك مناسبة وقوع هذه الجملة عقب جملة ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، فهذا إشعار بأنّ نزول هذه الآية كان في أوّل عهد النّبيّ ﷺ بنزول القرآن، فلمّا قال له: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ أعقب ببيان علّة الأمر بترتيل القرآن» (التّحرير والتّنوير، 29: 261).

فصلت الجملة المعترضة في (32) بين البيان والمبيَّن، فلمّا تضمّنت الجملة السّابقة للجملة الاعتراضيّة الأمر بقيام اللّيل جاءت الجملة الموالية

للجملة الاعتراضيّة مستأنفة لبيان الحكمة من ذلك الأمر. وقد جاءت الجملة المعترضة، بحسب ابن عاشور، تعليلاً للمتتالية السّابقة لها الّتي تضمّنت الأمر بقيام اللّيل والأمر بترتيل القرآن. وعلى هذا فالمعترض بينه ليس جملة واحدة؛ بل متتالية من الجمل سابقة للجملة الاعتراضيّة من ناحية وجملة لاحقة لها من ناحية أخرى. وتعيين الجملة الاعتراضيّة هو نتيجة تمثّل المفسّر للعلاقات بين الجمل المكوّنة لحيّز الاعتراض في كلّيّتها. فالاعتراض في هذه الحالة ليس مجرّد علاقة موضعيّة بين جملتين سابقة ولاحقة للجملة المعترض بها؛ بل هو اعتراض بين متتالية من الجمل ترتبط بعلاقة العطف الّتي تفيد المناسبة بين مجموعة من الأوامر من ناحية، وجملة تبيّن حكمة الأمر الأوّل من ناحية أخرى. وقد جاءت الجملة الاعتراضية تعليلاً للجملتين المتعاطفتين. والتّمثيل الآتي يوضّح العلاقات في المتتالية.



تمثيل للعلاقات في المتتالية (32)

ز- الجملة الاعتراضية مفرّعة على الكلام السّابق:

قد ترتبط الجملة الاعتراضية بسابقتها بعلاقة التّفريع كما في المتتالية الآتية:

(33) ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ <u>فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ</u> ﴿٨٢﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [غافر: 82-83].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية (33): «وجملة ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ معترضة والفاء للتّفريع على قوله: ﴿كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِنۡهُمۡ﴾، وهو كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا فَلۡيَذُوقُوهُ حَمِيمٞ وَغَسَّاقٞ﴾ [ص: 57] وقول عنترة: [من الكامل]

«ولقد نَزَلْتِ فلا تظنّي غيره منّي بمنزلة المحَبّ المكرَم»

وفائدة هذا الاعتراض التّعجيل بإفادة أنّ كثرتهم وقوّتهم وحصونهم وجنّاتهم لم تغنِ عنهم من بأس الله شيئاً» (التّحرير والتّنوير، 24: 220).

فالجملة المعترضة مفرّعة على الجملة السّابقة لها. وما حَمَل ابن عاشور على القول بالتّفريع والاعتراض أنّه لا محلَّ للجملة ضمن ترتيب الأحداث، فالحدث المعلن عنه في الجملة المعترضة هو من باب الاستباق، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في كلامه عن فائدة الاعتراض بـ «التّعجيل بإفادة أنّ كثرتهم وقوّتهم وحصونهم وجنّاتهم لم تغنِ عنهم من بأس الله شيئاً». وعلى هذا، فالفاء لا يمكن أن تكون هنا للتّرتيب، وإلّا لكان موقع الجملة الطبيعيّ في نهاية المتتالية. فالجملة الاعتراضيّة تفريع جاء بمناسبة الكلام عن قوّة الأقوام قبلهم، وأنّها مع ذلك لم تغنِ عنهم شيئاً. فكأنّ الاعتراض يتضمّن التّعجيل بالمقصد من القصّة، وهي ظاهرة تتكرّر في القصص القرآنيّ. وما يهمّنا في هذا السّياق أنّ تنزيل الاعتراض منزلة الاستباق تتحقّق به المناسبة الموضعيّة؛ ذلك أنّ تفسير الآية على غير الاعتراض من شأنه أن يضعف المناسبة؛ لأنّ الأصل في الفاء أن تكون في مثل هذه السّياقات القصصيّة للتّرتيب، والاعتراض نوع من العدول عن أصل التّرتيب لتحقيق مقصد محدّد، وبذلك يكتسب التّفريع معنى قريباً من معناه اللّغوي هو معنى الخروج على الأصل أو الفرع الّذي يتفرّع عن الجذع، ثم تقع العودة إلى الأصل بعد التّفريع، فالتّفريع هنا خروج عن التّرتيب الأصليّ للأحداث.

ح- الاعتراض فذلكة للكلام السّابق:

الفذلكة تعني الحاصل والنتيجة النهائيّة، واللفظ منحوت من قول العادّ بعد الحساب «فذلك كذلك». ومثالها في المتتالية الآتية في (34):

(34) ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿25﴾ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿26﴾ وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۖ كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿27﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ ۚ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ۖ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ ﴿28﴾ فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿29﴾ هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ ۚ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 25-30].

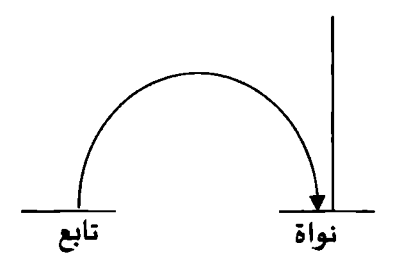
يقول ابن عاشور: «﴿هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ﴾ تذييل وفذلكة للجمل السّابقة من قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ إلى هنا. وهو اعتراض بين الجمل المتعاطفة» (التّحرير والتّنوير، 11: 153).

وبوسعنا أن نعدّ علاقة الفذلكة علاقة مقابلة لعلاقة البيان والتفصيل؛ إذ إنّ الفذلكة تعدّ نوعاً من إجمال الكلام السّابق. ونلاحظ أنّ مجال الفذلكة يتجاوز نطاق الجملة السّابقة إلى المتتالية التي تسبق المكوّن الاعتراضيّ.

2-2-2- مناسبة الجملة المعترضة للكلام اللّاحق:

نادراً ما يهتمّ المفسّر بمناسبة الجملة المعترضة للكلام اللّاحق، وليس ذلك ناتجاً عن سوء تقدير لأهميّة هذا المستوى من المناسبة؛ بل لما يمليه استعمال الاعتراض في الخطاب من قيود على الجملة الاعتراضيّة تجعلها تابعة ومتعلّقة بالجملة السّابقة أكثر من كونها متعلّقة بالجملة الآتية. وإذا دقّقنا النّظر في علاقات المناسبة الّتي حلّلناها سابقاً، بدا لنا الأمر طبيعيّاً؛ إذ غالباً ما تكون الجملة الأولى في حيّز الاعتراض هي نواة علاقة المناسبة. وتكون الجمل اللّاحقة تابعة لها. ونستعمل هنا مصطلحي النّواة والتّابع بالمعنى الّذي أرساه صاحبا نظريّة البنية البلاغيّة (من هنا فصاعداً: ن ب ب) في كلامهما عن علاقات الانسجام (Mann & Thompson, 1988: 243-245). وهما يقصدان بالنّواة (Nucleus) والتّابع (Satellite) أجزاء الخطاب الّتي يكون

العنصر الثّاني فيها تابعاً للعنصر الأوّل يتوقّف وجوده عليه، ويكون بمثابة التّوسعة الّتي يهدف المتكلّم بها إلى تقوية اقتناع المتقبّل بالعنصر السّابق. وإذا طبّقنا هذا على علاقات المناسبة السّابقة، وجدنا أنّ أغلب تلك العلاقات تندرج ضمن خطاطة العلاقات الّتي تشتمل على نواة وتابع، ويمثّلها أصحاب (ن ب ب) بقوس موجّه من التّابع إلى النّواة، وهم يمثّلون لها بالشّكل الآتي، الّذي تشير الخطوط الأفقية فيه إلى أجزاء الخطاب، ويشير الخطّ العموديّ إلى النّواة، ويشير القوس إلى علاقة الانسجام بين جزأين من أجزاء الخطاب (يطلق عليها أصحاب ن ب ب: علاقات بلاغيّة)، ويشير السّهم إلى اتّجاه العلاقة، وهي هنا من التّابع إلى النّواة:

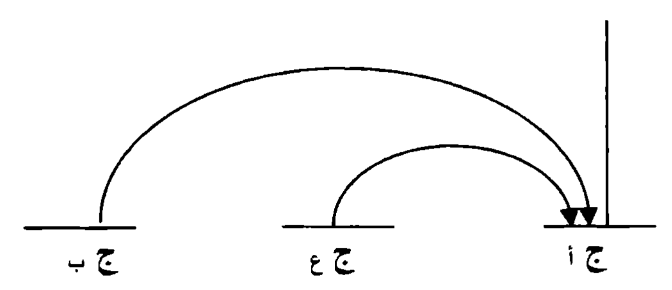


خطاطة لعلاقة بلاغية في ن ب ب

ونشير هنا إلى أنّ من أنواع العلاقات ما يكون بين نواتين مثل علاقة التّعاقب وعلاقة المقابلة وعلاقة العطف (Mann & Thompson, 1988: 247-248). وإذا استعرضنا العلاقات القائمة في مبحث المناسبة بين الجمل المعترض بينها، وجدنا أغلبها يقوم على علاقة النّواة بالتّابع، ومنها علاقات التّوكيد والبدليّة والبيان والتّفريع والتّعليل والسّببيّة، ويكون اتّجاه العلاقة في هذا النّوع من العلاقات من التّابع إلى النّواة، في حين تمثّل علاقة العطف إطاراً لمجموعة من علاقات المناسبة بين نواتين، وكذلك هي علاقة التّضاد، وعلاقة التّعاقب.

أمّا العلاقات بين الجمل المعترضة وسابقاتها فتندرج جميعها، باستثناء علاقة الاستئناف الابتدائيّ، وهي تناسب انعدام العلاقة في المستوى الموضعي، ضمن خطاطة النّواة والتّابع الّتي أشرنا إليها، وهي البيان

والتّوكيد والاستدلال والتّعليل والتّفريع والفذلكة، وكل هذا يدلّ على أنّ مركز الثّقل في حيّز الاعتراض هو الجملة الأولى السّابقة للجملة المعترضة فهي تكون في الغالب نواة لحيّز الاعتراض بأكمله تستقطب العلاقات ضمن هذا الحيّز على نحو يمكن تمثيله بما يأتي:



ج أ، ج ب: جمل معترض بينها؛ ج ع: جملة اعتراضية

تمثيل للعلاقات بين مكوّنات حيّز الاعتراض بالاعتماد على طريقة أصحاب ن ب ب

إنّ التّمثيل السّابق يجسّم خطاطة الاعتراض الأكثر تواتراً ضمن الخطاب القرآنيّ. ولا ينفي ذلك وجود بعض الحالات الّتي ترتبط فيها الجملة الاعتراضيّة بما يليها وبما يسبقها في الوقت ذاته، وإن كان ارتباطها بالجملة السّابقة في الحالات السّائدة هو، في الوقت نفسه، ارتباط بلاحقتها على نحو غير مباشر بالنّظر إلى العلاقة بين الجملتين المعترض بينهما.

وقد عثرنا على حالات قليلة لدى ابن عاشور دون غيره من المفسّرين لعلاقة مباشرة بين الجملة المعترضة ولاحقتها تنحصر في كون الجملة المعترضة تمهيداً لما يليها، أو مقدّمة له كما في المثال الآتي:

(35) ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٣٤﴾ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 34-35].

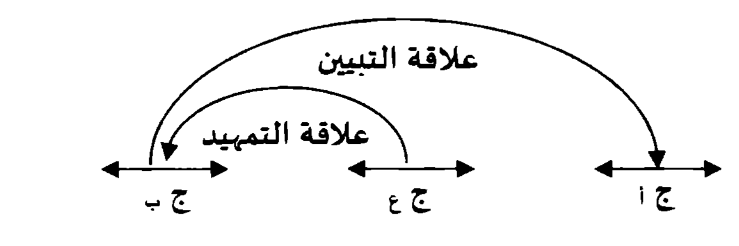
يقول ابن عاشور: «والّذي يظهر لي أنّ جملة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ معترضة بين الجملة الّتي قبلها وبين جملة: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ وأنّ جملة: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ بيان لجملة: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ (...) فتكون جملة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ تمهيداً لجملة: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾. ومناسبة موقع جملة: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ بعد جملة: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ أنّ آيات القرآن نور. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ في سورة النساء (174)، وقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ في سورة العقود (15)، فكان قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ كلمة جامعة لمعانٍ جمّة تتبع معاني النّور في إطلاقه في الكلام. وموقع الجملة عجيب من عدّة جهات، وانتقال من بيان الأحكام إلى غرض آخر من أغراض الإرشاد وأفانين من الموعظة والبرهان» (التّحرير والتّنوير، 18: 231).

فالاعتراض وقع هنا بين البيان والمبيَّن على ما رأينا نماذجه في المناسبة بين الجمل المعترض بينها، يقول ابن عاشور في تفسير قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾: «يظهر أنّ هذه الجملة بيان لجملة: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ﴾؛ إذ كان ينطوي في معنى آيات ووصفها بـ ﴿مُّبَيِّنَٰتٍ﴾ ما يستشرف إليه السّامع من بيان لما هي الآيات وما هو تبيينها، فالجملة مستأنفة استئنافاً بيانيّاً. ووقعت جملة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ معترضة بين هذه الجملة والّتي قبلها تمهيداً لعظمة هذا النّور الممثّل بالمشكاة» (التّحرير والتّنوير، 18: 234).

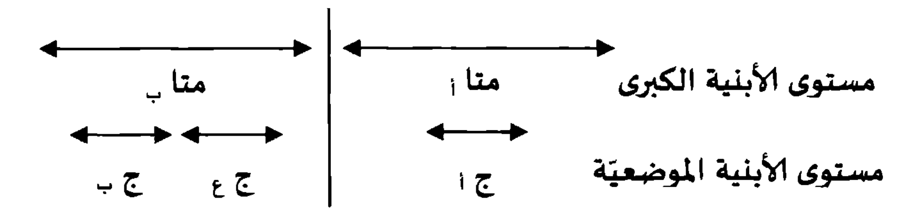
فموقع الآية الموالية للجملة المعترضة هو موقع الاستئناف المبيّن للآية السّابقة للاعتراض. وقد استشهد ابن عاشور لتفسير ذلك بآيات من سور أخرى توضّح أنّ وصف القرآن بأنّه نور من وجوه الاستعمال المتواترة في الخطاب القرآنيّ، وعليه تتأسّس المناسبة بين الآيتين المعترض بينهما؛ أي أنّ مثَل نور الآيات كمشكاة، وهذا التّمثيل بالمشكاة يتضمّن بياناً لوجه كون الآيات مبيّنات. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنّ ابن عاشور لم يتناول مناسبة الجملة المعترضة لسابقتها، وأنّه اكتفى ببيان مناسبتها للاحقتها، وهي تقوم على أنّ

الاعتراض في موقع التّمهيد لما يليه. وتظهر الجملة المعترضة بذلك كالمنقطعة عن سابقتها يدلّ على ذلك كلامه عن الانتقال من غرض إلى غرض في قوله عنها إنّها «انتقال من بيان الأحكام إلى غرض آخر من أغراض الإرشاد وأفانين من الموعظة والبرهان»، فالجملة معترضة بالنّظر إلى علاقة الاتّصال المعنويّ بين الجملتين المعترض بينهما، وهو من قبيل الاتّصال بين بنيتين كبريين، وهي في الوقت ذاته تمهيد بالنّظر إلى موقعها من المتتالية الّتي تندرج ضمنها.

وإن جاز لنا أن نتصوّر مفهوماً مقابلاً لمفهوم «الاعتراض في آخر الكلام» لدى الزّمخشريّ، قلنا: إنّ هذا الصّنف من الاعتراض الّذي نحن بصدده هو «الاعتراض في بداية الكلام» بما هو تمهيد يشير إلى الانتقال من المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين المعترض بينهما إلى المستوى الكلّيّ للعلاقة بين المتتاليتين: المفتتحة بالجملة الاعتراضيّة وسابقتها. ونمثّل لموقع الجملة المعترضة والعلاقات بين الجمل في المثال السّابق بالتّمثيلين الآتيين:



تمثيل للعلاقات في المتتالية (35)



ج أ، ج ب: جمل معترض بينها؛ ج ع: جملة اعتراضية؛ متا أ، متا ب: متتاليات من الجمل

تمثيل لموقع الجملة المعترضة في المثال (35)

ولمّا كانت الأمثلة، الّتي عثرنا عليها لعلاقة التّمهيد، تتجاوز في مجملها المستوى الموضعي للعلاقات، فإنّنا نرجئ الخوض فيها إلى الفصل الآتي، ونكتفي بهذا المثال الذي يوضّح إمكانيّة ارتباط الجملة الاعتراضيّة بلاحقتها بصنف واحد من العلاقات هو علاقة التّمهيد أو التّقديم، وهو أمر منطقيّ إن نحن تأمّلناه بعمق. ويكفي هنا أن نفترض مثلاً أن تكون العلاقة مختلفة عن التّمهيد، فلا يخلو الأمر من أن تكون الجملة الاعتراضيّة منقطعة تماماً عن الكلام اللّاحق، أو مرتبطة به بإحدى علاقات كمال الاتّصال. والحالة الأولى هي حالة الاعتراض في آخر الكلام الّتي أشرنا إليها سابقاً، وهو ما يعني انعدام العلاقة بالكلام اللّاحق تماماً، والحالة الثّانية تقتضي أن تكون الجملة المعترضة مبيّنة أو مؤكّدة أو مبدلاً منها، وهنا لا يكون هناك معنى للاعتراض لشدّة الارتباط بين الجملة المعترضة ولاحقتها، والاحتمال المنطقيّ الوحيد أن تكون الجملة المعترضة تمهيداً أو مقدّمة لما يليها، وهو أمر يتطلّب نوعاً من المغايرة أو التّوسّط بين الكمالين كما يقول البيانيّون.

3- خاتمة:

تناولنا في هذا الفصل دور المكوّن الاعتراضيّ في الانسجام الموضعيّ للخطاب القرآني، وقد اقتضى منّا ذلك العودة إلى ضبط مفهوم الاعتراض في منابعه الأولى عند النّحاة، وما طرأ عليه من تعديل عند البيانيّين. ورأينا أنّ المعيار في تحديد الاعتراض عند النّحاة هو معيار البنية العامليّة؛ أي إنّ الاعتراض يكون بين مكوّنات البنية العامليّة الواحدة. وقد كان للبيانيّين دور أساسيّ في توسيع مجال الاعتراض ليتجاوز مستوى الجملة إلى مستوى الخطاب والعلاقات بين الجمل في الخطاب، وقد كان للزّمخشري دور في تأسيس فهم جديد للاعتراض من خلال المفهوم الذي استحدثه وعرف بعده بـ «الاعتراض في آخر الكلام». وقد كان هذا الفهم للاعتراض محلّ خلاف بين النّحاة والبيانيّين، وبين البيانيّين أنفسهم بالنّظر إلى الوظيفة التّداوليّة أو النّكتة الّتي تتحقّق بالمكوّن الاعتراضيّ. غير أنّ البيانيّين لم يتجاوزوا، في تناولهم

ظاهرةَ الاعتراض، المستوى الموضعي للعلاقات بين الجملتين المعترض بينهما. وقد لاحظنا في تناولهم هذه الظّاهرة أنّ حرصهم على انسجام النّظريّة البيانيّة كان غالباً على حرصهم على انسجام الخطاب، وعلى استيعاب العلاقات الفعليّة القائمة في واقع الخطاب بين الجمل المعترض بينها، أو بين الجملة الاعتراضيّة وسياقها. ولذلك لم يخرجوا عن التّصنيفات الّتي وضعها الجرجانيّ للعلاقات بين الجمل من قبيل علاقات كمال الانقطاع، أو كمال الاتّصال، والتّوسّط بينهما. وهي تصنيفات نحويّة أساساً تقوم على قياس العلاقات بين الجمل على العلاقات بين الكلم داخل الجملة. فالاعتراض عند النّحاة والبيانيّين والعلاقات بين مكوّنات حيّز الاعتراض يغلب عليها كونها من مفاهيم النّظام الّتي تسعى إلى إخضاع الاستعمال لسلطانها، لكنّها لا تفلح في كثير من الأحيان؛ لأنّ واقع العلاقات في الاستعمال الفعليّ للخطاب أكثر ثراء وتنوّعاً من أن يستوعبه نظام بُني على مقولات نحو الجملة. فلقد سلك علماء البيان المتأخّرون على نحو خاصّ سبيلاً يقوم على رسم حدود صارمة بين الظّواهر البلاغية على نحو رأينا أنّه لا يوافق دائماً واقع استعمال تلك الظّواهر في الخطاب، فحرصُ هؤلاء على انتظام النّظريّة البيانيّة كان أكبر من حرصهم على أن تُعالج القضايا المرتبطة بتلك الظّواهر من منظور دورها في الاستعمال.

وقد وجد التوجّه الّذي أرساه الزّمخشري في هذا المجال (وهو توجّه يغلّب جانب الاستعمال) امتداداً له في جهود علماء المناسبات؛ فقد تعامل مع الاعتراض من موقع المفسّر الحريص على انسجام الخطاب لا من موقع البيانيّ الحريص على انسجام النّظريّة البيانيّة، وهو ما جعلنا نميل إلى إدراج جهوده ضمن التيّار العامّ لعلم المناسبات بدل إدراجها ضمن النّظريّة البيانيّة.

وقد لاحظنا أنّ جهد علماء المناسبات في تحليل العلاقات الفعليّة في الخطاب القرآني جعلهم يعيدون النّظر في مفهوم الاعتراض بالنّظر إلى شبكة العلاقات المتنوّعة في واقع الخطاب التي لا تستوعبها المفاهيم المسبقة التي

ضبطها النّحاة والبيانيّون للاعتراض. فكانت شبكة العلاقات عند علماء المناسبات أكثر ثراء وتنوّعاً بحسب منهجيّة الاستقراء المنقوص التي اعتمدناها في هذا البحث.

ولعلّ أهمّ نتيجة نخلص إليها من جهود علماء المناسبات هي أنّ الاعتراض عندهم هو مفهوم من مفاهيم الاستعمال؛ إذ إنّه لا يوجد لديهم مفهوم سابق يمكن الاعتماد عليه في تحديد المكوّن الاعتراضيّ وفي تحديد العلاقات داخل حيّز الاعتراض. فتمثّل عالم المناسبات لأبنية الخطاب هو المعيار المعتمد في تحديد المكوّن الاعتراضي. ومن الأدلّة على ذلك المرونةُ التي يبديها عالم المناسبات عندما يتعلّق الأمر بتأويلات متعدّدة يكون الاعتراض أحد وجوهها الممكنة؛ أي إنّ تحديد المكوّن الاعتراضيّ هو ثمرة تمثّل ما من تمثّلات الخطاب ليس هو التمثّل الوحيد الممكن. وهو أمر لا يمكن أن نجد له نظيراً في الاعتراض النّحويّ أو في الفهم البيانيّ الذي يلحّ أصحابه على تعيين المكوّن الاعتراضيّ بالنّظر إلى البنية العامليّة أو إلى علاقات كمال الاتّصال؛ بل إنّنا رأينا أنّ الاعتراض يتحوّل في عدّة حالات إلى أداة يستعملها عالم المناسبات في بناء تمثّل منسجم للخطاب في مستوييه الموضعيّ والكلّي. فلا يخلو الاعتراض عند علماء المناسبات من أن يكون ثمرة لتمثّل منسجم للخطاب أو أداة لبناء تمثّل منسجم للخطاب. وبذلك يكون علماء المناسبات تمكّنوا من تحويل هذه الحالة القصوى من حالات العدول عن أصل المناسبة في الخطاب إلى آليّة من آليّات تحليل مظاهر الانسجام فيه.

ومن المهمّ أن نؤكّد، في هذا السّياق، الدّور الّذي نهض به مفهوم المناسبة في هذا الإطار؛ ذلك أنّه مكّن المفسّرين من علماء المناسبات من الوقوف على دور الاعتراض في الخطاب دون أن تكون غايتهم الأصليّة هي البحث في مفهوم الاعتراض أو تعريفه؛ بل إنّ تحليلهم لوجوه المناسبة هو ما أوقفهم على أهمّيّة هذه الظّاهرة في الاستعمال. ونقدّر أنّ ذلك ثمرة من ثمار المنهج المعتمد عند علماء المناسبات بداية من الزّمخشريّ. وهو ما صاغه

الزّركشي في قاعدة تنمّ عن وعي حادّ بضرورة تغليب مقتضيات الاستعمال في التّفسير على مقتضيات الجهاز، يقول فيها: «ليكن محطّ نظر المفسّر مراعاة نظم الكلام الّذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللّغويّ لثبوت التّجوّز؛ ولهذا ترى صاحب الكشّاف يجعل الّذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأنّ غيره مطروح» (البرهان في علوم القرآن، 1: 317).

إنّ غلبة الهاجس المتعلّق بالاستعمال هو ما يفسّر نوعيّة التّعامل الوظيفيّ مع الاعتراض؛ إذ كثيراً ما كان الاعتراض مجرّد أداة يقوم المفسّر بتوظيفها بشيء من التعسّف أحياناً لغاية الاستدلال على وجه من وجوه الانسجام في الخطاب.

كذلك لاحظنا انفراد علماء المناسبات، وانفراد ابن عاشور على نحو خاصّ، في تحليل المكوّن الاعتراضيّ بمنهج في التّحليل يتجاوز، في كثير من الأحيان، المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل إلى المستوى الكلّي للعلاقات بين أجزاء الخطاب، وهو ما جعل الاعتراض ينهض بدور أساسيّ في الانسجام الكلّي للخطاب القرآني، وهو ما نخصّه بالفصل الآتي من هذا البحث.



الفصل الرّابع

دور الاعتراض في الانسجام الكلّي للخطاب القرآني

0- مقدّمة:

لقد سبق لنا، في الفصل السّابق، أن أشرنا إلى أهمّيّة تمثّل عالم المناسبة لأبنية الخطاب الكلّيّة في تحديد المكوّن الاعتراضيّ، وإلى أهمّية المكوّن الاعتراضي في تحقيق الانسجام الكلّي للخطاب. وقد اعتمدنا في ذلك على التّمييز الّذي أصبح شائعاً في أدبيّات تحليل الخطاب المعاصرة بين أبنية كلّيّة وأبنية موضعيّة، وهو ما فصّلنا فيه القول في الفصل الثّاني من الباب الأوّل من هذا البحث (انظر على نحو خاص الفقرتين: **3-2-2-3 و3-2-2-4**). والسّؤال الذي يُطرح في هذا السّياق يتعلّق بدرجة الوعي المتوفّر لدى علماء المناسبات بمفهوم الأبنية الكلّيّة. ونجيب هنا بأنّ قدراً من الوعي بهذا المفهوم كان متوفّراً لدى علماء المناسبات ولدى ابن عاشور على نحو خاصّ. ولعلّ ضخامة المادّة المتعلّقة بالأبنية الكلّيّة في مبحث الاعتراض هي الّتي حملتنا على أن نخصّ جهود علماء المناسبات في هذا المجال بفصل مستقلّ، فنحن نخصّص هذا الفصل لتحليل دور مفهوم الاعتراض في تحليل الانسجام الكلّي للخطاب القرآني، ونقدّم فيه، في الوقت نفسه، جانباً جديداً

من الأدلّة على رسوخ الوعي بالأبنية الكلّيّة لدى ابن عاشور تحديداً. فلقد دقّقنا النّظر في صيغ التّعبير الّتي يعتمدها ابن عاشور في تعيين الاعتراض، فوجدنا لديه نمطين أساسيّين من الصيغ:

- أحدهما يمكن أن نرجعه إلى النّمط [اعتراض بين **أ** و **ب**].
- وثانيهما يمكن أن نرجعه إلى النّمط [اعتراض بين **س**] أو [اعتراض في **س**] أو [اعتراض في أثناء **س**].

وقد عرض لنا النّوع الأول في المبحث الّذي خصّصناه لدور الأبنية الموضعيّة كثيراً، ومآله إلى الاعتراض بين جملتين أو بين آيتين. أمّا النّوع الثّاني فمآله إلى الاعتراض بين أجزاء بنية كلّيّة واحدة، وقد تبيّن لنا أنّه ينقسم إلى نوعين فرعيّين؛ ذلك أنّ ما يقابل **س** في الصّيغ المذكورة يحيل أحياناً إلى معطى دلاليّ يتعلّق بالقضيّة الكلّيّة الّتي يدور عليها الكلام المعترَض بين أجزائه، أو هو يحيل إلى نمط الخطاب المعترض بينه. فـ **س** في الصّيغ المذكورة تشير إلى بنية كبرى دلاليّة أو تداوليّة، أو هي تشير إلى بنية عليا سرديّة أو حجاجيّة أو إلى غيرها من أنواع الأبنية العليا. وفي اعتماد ابن عاشور الصّيغتين المذكورتين على نحو منتظم ما يدلّ على نوع من الوعي لديه بالاختلاف بين نوعين من الاعتراض. فإذا كانت الصّيغة الأولى تنصّ على الاعتراض الّذي يتحدّد في المستوى الموضعي باصطلاحات المعاصرين، فإنّ الصّيغة الثّانية تتحدَّدُ الجملةُ أو المتتاليةُ المعترضةُ فيها بالبنية الكلّيّة الّتي يندرج ضمنها الاعتراض. ومن المهمّ أن نذكّر هنا بأنّنا نعتمد التّمييز الّذي أقامه داك بين صنفين من الأبنية الكلّيّة: هما الأبنية الكبرى والأبنية العليا، وتتعلّق الأبنية الكبرى بقضيّة كبرى دلاليّة تدور حولها متتالية من الجمل أو بعمل كلّي من أعمال الخطاب تنهض به متتالية من الجمل، وهي تنقسم تبعاً لذلك إلى أبنية كبرى دلاليّة وأبنية كبرى تداوليّة (van Dijk, 1980-b: 175-199). وتتعلّق الأبنية العليا بنمط الخطاب المعتمد في صياغة البنية الكبرى، وهي لا تخرج عند أغلب الدّارسين عن خمسة أنماط هي النّمط السّردي

والنّمط الحجاجي والنمط الوصفيّ والنّمط الحواريّ والنّمط التّبييني (van Dijk, 1980-b: 107-132).

1- دور الأبنية الكبرى في تحليل مناسبة المكوّن الاعتراضيّ:

تنهض الأبنية الكبرى بأدوار في تحليل مناسبة المكوّن الاعتراضي في مستويات مختلفة؛ إذ إنّ المتتالية المعترض بين أجزائها يمكن أن تنتظمها بنية كبرى واحدة، فيتحدّد المكوّن الاعتراضي بالنّظر إلى تمثّل المفسّر للبنية الكبرى لمتتالية الجمل لا بالنّسبة إلى المستوى الموضعيّ للجملتين السّابقة للمكوّن الاعتراضي والتالية له. ومثلما يكون المكوّن الاعتراضيّ في أثناء المتتالية فإنّه يكون في نهاية المتتالية أو في بدايتها. كذلك تنهض الأبنية الكبرى بدور في مستوى المكوّن الاعتراضيّ نفسه، فتسهم في تعيينه عندما تنتظمه بنيةٌ كبرى واحدةٌ، وهنا يصحّ أن نتحدّث عن متتالية اعتراضيّة. كما ينهض تمثّل المفسّر للبنية الكبرى للسّورة وللعلاقات بين المتتاليات أو الأبنية الكبرى الفرعيّة ضمنها بدور في تعيين المكوّن الاعتراضيّ، وفي هذا المستوى يمكن للمكوّن الاعتراضيّ أن يكون رابطاً للمتتالية بالغرض الكليّ من السّورة وبنيتها الكبرى الرّئيسة.

وتنهض الأبنية الكبرى للسّور والعلاقات بينها داخل المصحف بدور في تعيين سورة كاملة على أنّها سورة اعتراضيّة، وهذا أدخل في المناسبات بين السّور. ونخصّص لكلّ مستوى من المستويات المذكورة مبحثاً خاصّاً به في ما يأتي.

1-1- الاعتراض بين أجزاء البنية الكبرى الواحدة:

لئن كان كلّ اعتراض، نحويّاً كان أو بيانيّاً، يتحدّد بالنّسبة إلى بنية كبرى؛ إذ إنّ الاعتراض يكون بين أجزاء بنية كبرى واحدة، سواء اتّخذت هذه البنية الكبرى شكل الجملة أم شكل المتتالية من الجمل، فإنّ إلحاح النّحاة والبيانيّين على الاتّصال بين الأجزاء المعترض بينها في المستوى

الموضعيّ جعلهم لا يهتمّون بالغرض الذي ينتظم الأجزاء المعترض بينها اهتمامهم بطبيعة العلاقة الموضعيّة بين تلك الأجزاء، على الرغم من أنّ العلاقة بينها يمكن أن لا تظهر في المستوى الموضعيّ، وقد لا تظهر إلّا في مستوى البنية الكبرى الّتي تنتظم الأجزاء المعترض بينها. ولقد بدا لنا ابن عاشور أكثر علماء المناسبة انتباهاً إلى دور البنية الكبرى في تعيين المكوّن المعترض به في الخطاب، يدلّ على ذلك تواتر استعمال مصطلح الاعتراض لديه مقترناً بمصطلح الغرض. وكثيراً ما نجد الاعتراض لديه يتحدّد على أنّه اعتراض بين الآيات في الغرض الواحد، وكثيراً ما يكون الاعتراض لديه انتقالاً من غرض إلى آخر، والاعتراض عنده غالباً ما يتحقّق به غرض محدّد من الكلام، أو هو يسهم في بيان الغرض الرّئيس من المتتالية، وربّما نهض بدور التّنصيص على الغرض من السّورة بأسرها.

ومفهوم الغرض لدى ابن عاشور يتعلّق بالبنية الكبرى الّتي تُبنى عليها المتتاليةُ من الجمل داخل السّورة أو السّورةُ كاملة، يدلّ على ذلك أنّه دأب في بداية تفسير كلّ سورة على تلخيص أغراضها الكبرى في ما يشبه عمليّة تقسيم النّصّ إلى عناصره الّتي تناسب موضوعاته الرّئيسة والفرعيّة. ولعلّ في التّعريف الآتي في (1)، الّذي ظفرنا به للاعتراض لديه، ما يقطع بأنّه يفهم الاتّصال بين الجمل المعترض بينها على أنّه اتّصال بالنّظر إلى البنية الكبرى الّتي تنتظمها، وهو ما يعبّر عنه بالغرض المسوق له الكلام. يقول:

(1) «**الجملة المعترضة هي الواقعة بين جملتين شديدتي الاتصال من حيث الغرض المسوق له الكلام، والاعتراض هو مجيء ما لم يُسق غرض الكلام له، ولكنّ للكلام والغرض به علاقة وتكميلاً**» (التّحرير والتّنوير، 1: 671).

وإذا قارنّا هذا التّعريف بالتّعريفات (8) و(10) و(11) و(12) من الفصل السّابق، تبيّنت لنا طرافة فهم ابن عاشور للاعتراض مقارنةً بالفهم الموضعيّ للاتّصال بين الجمل المعترض بينها لدى البيانيّين. وهو ما يفسّر اتّساع مجال

العلاقة بين الجمل المعترض بينها لديه خلافاً لمن سبقه من البيانيّين؛ ذلك أنّه يكفي في الاتّصال بينها أن تكون مندرجة ضمن غرض واحد. وبوسعنا أن نصوغ تعريف الاعتراض لديه بالاعتماد على مصطلحات تحليل الخطاب المعاصرة بأنّه «الفصل بين أجزاء بنية كبرى ببنية كبرى أجنبيّة عنها». وكثيراً ما ينصّ ابن عاشور على الاعتراض بالنّسبة إلى البنية الكبرى المعترض بين أجزائها بدلاً من الجمل المعترض بينها. من ذلك ما نجده لديه في تفسير المتتالية الآتية في (2):

(2) ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿48﴾ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿49﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿50﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ﴿51﴾ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿52﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ [الفرقان: 48-53].

يقول ابن عاشور في تفسير الجمل الاعتراضيّة[1]: «جُملة اعتراض بين ذكر دلائل تفرّد الله بالخَلق وذكر منّته على الخَلق. ومناسبة موقع هذه الجملة وتفريعِها بموقع الآية الّتي قبلها خفيَّة» (التّحرير والتّنوير، 19: 51). ونلاحظ أنّ الاعتراض لم يتحدّد هنا موضعيّاً بالنّسبة إلى الآيتين المعترض بينهما؛ بل تحدّد بالنّسبة إلى غرض المتتالية المتعلّق بـ «ذكر دلائل تفرّد الله بالخَلق وذكر منّته على الخَلق».

ويقرّ ابن عاشور بخفاء مناسبة الاعتراض لما قبله، وهو يذكر طائفة من آراء المفسّرين قبله في مناسبة الآية يقول: «وقال ابن عطيّة: في قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا﴾ اقتضاب يدلّ عليه ما ذكر، تقديره: ولكنّا

(1) لاحظنا في عدّة مواضع من (التّحرير والتّنوير) أنّ ابن عاشور يطلق مصطلح الجملة الاعتراضيّة على المتتالية المعترضة مهما كان عدد الجمل فيها، وهذا يشير إلى خصوصيّة مفهوم الجملة لديه الّذي يبدو مختلفاً عن المفهوم النّحوي.

أفردناك بالنّذارة وحمَّلْناك ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ اهـ. فإن كان عنى بقوله: اقتضابٌ، معنى الاقتضاب الاصطلاحيّ بين علماء الأدب والبيان، وهو عدم مراعاة المناسبة بين الكلام المنتقَل منه والكلام المنتقَل إليه، كان عدولاً عن التزام تطلّب المناسبة بين هذه الآية والآية الّتي قبلها، وليس الخلوّ عن المناسبة ببِدْع، فقد قال صاحب (**تلخيص المفتاح**): "وقد يُنقل منه (أي ممّا شبِّب به الكلام) إلى ما لا يلائمه (أي لا يناسب المنتقل منه) ويسمّى الاقتضابَ، وهو مذهب العرب ومن يليهم من المُخَضْرمين... إلخ".

وإذا كان ابن عطيّة عنى بالاقتضاب معنى القطع (أي الحذف من الكلام)؛ أي إيجاز الحذف كما يشعر به قوله "يدلّ عليه ما ذُكر تقديره... إلخ"، كأن لم يعرّج على اتّصال هذه الآية بالّتي قبلها» (التّحرير والتّنوير، 19: 51-52). فابن عاشور يقصد بالمناسبة في القول السّابق المناسبة الموضعيّة بين الآيتين المتعاقبتين، وهو لا يجد تفسير ابن عطيّة مقنعاً لأنّه لم يعرّج على اتّصال الآية بالّتي قبلها، وقد دعاه ذلك إلى تطلّب وجه مناسبة الجمل المعترضة لدى كلّ من الزّمخشري والطّيبي يقول: «وفي (**الكشّاف**): "ولو شئنا لخفّفنا عنك أعباء نِذارة جميع القرى، ولبعثنا في كل قرية نبيئاً يُنذرها، وإنّما قصرْنا الأمر عليك وعظَّمناك على سائر الرّسل (أي بعموم الدّعوة) فقابِل ذلك بالتّصبّر" اهـ.

وقد قال الطِّيبي: "ومدار السّورة على كونه ﷺ مبعوثاً إلى النّاس كافّة؛ ولذلك افتتحت بما يُثبت عموم رسالة محمّد ﷺ إلى جميع النّاس بقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]"» (التّحرير والتّنوير، 19: 52).

والمهمّ، في ما نحن بصدده، ما عقّب به ابن عاشور على رأيي المفسّرين من نقد. يقول: «وليس في كلام (**الكشّاف**) والطيبي إلا بيانُ مناسبة الآية لِمهمّ أغراض السّورة دون بيان مناسبتها للّتي قبلها» (التّحرير والتّنوير، 19: 52). فهذا الكلام واضح الدّلالة على وجود وعي لدى ابن عاشور

بمستويين لمناسبة الجمل الاعتراضيّة: أوّلهما هو ما يمكن أن نطلق عليه مستوى المناسبة الموضعيّة ويتعلّق بالمناسبة بين الآية وسابقتها، وثانيهما ما نطلق عليه مستوى المناسبة الكلّيّة ويتعلّق بمناسبة الآية المعترضة لغرض السّورة الكلّيّ أو لبعض أغراضها، وقد بدا الاعتراض في تفسيري الزّمخشري والطّيبي اعتراضاً بين أجزاء بنية كبرى دلاليّة، ومن أنواع الاعتراض ما يكون بين أجزاء بنية كبرى تداوليّة[1] كما في المثال الآتي:

(3) ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿74﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿75﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿76﴾ <u>أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةًۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا</u> ﴿77﴾ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍۗ وَإِن

(1) نحن على وعي بأنّ ابن عاشور لا يميّز بين نوعي الأبنية الكبرى، فهو يطلق عليها جميعاً مصطلح الغرض دون استثناء، وهذا التّمييز بين بنية كبرى دلالية وبنية كبرى تداوليّة تمييز معاصر يرجع إلى فان داك (انظر الفصل الّذي خصّصه للأبنية الكبرى التّداوليّة ضمن كتابه حول الأبنية الكبرى: van Dijk, 1980-b: 175-199). وهو يميّز بين الأبنية الكبرى الدّلالية والأبنية الكبرى التّداوليّة على أساس أنّ الأولى ترتبط بالدّلالة الكلّيّة للخطاب أو للمتتالية بما هي قضيّة كلّيّة، في حين ترتبط الثّانية بالوظيفة الكلّيّة للخطاب أو المتتالية بما هي عمل كلّيّ من أعمال الخطاب أو عمل أكبر من أعمال الخطاب. وننبّه هنا على أنّه لا يوجد تعارض بين صنفي الأبنية الكبرى؛ ذلك أنّ المتتالية الواحدة تكون لها بنية كبرى دلاليّة بالنّظر إلى المحتوى القضويّ لتلك المتتالية، وتكون لها بنية كبرى تداوليّة بالنّظر إلى عمل الخطاب المتحقّق بذلك المحتوى في أثناء الاستعمال. (راجع في ذلك الفصل الثّاني من هذا البحث).

تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النِّسَاء: 74-78].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية المعترضة في المتتالية السّابقة: «تهيّأ المقام للتّذكير بحال فريق من المسلمين اختلف أوّلُ حاله وآخرهُ، فاستطرد هنا التّعجيب من شأنهم على طريقة الاعتراض في أثناء الحثّ على الجهاد، وهؤلاء فريق يودّون أن يؤذن لهم بالقتال، فلمّا كُتب عليهم القتال في إبّانه جبنوا» (التّحرير والتّنوير، 5: 124).

فالاعتراض هنا يتحدّد بالنّسبة إلى البنية الكبرى التّداوليّة المتعلّقة بالحثّ على الجهاد. ويوضّح ابن عاشور مناسبة الآية المعترضة للسّياق الّذي وردت ضمنه بأنّها «اقتضت اعتراضها مناسبة العبرة بحال هذا الفريق وتقلّبها، فالّذين قيل لهم ذلك هم جميع المسلمين، وسبب القول لهم هو سؤال فريق منهم، ومحلّ التّعجيب إنّما هو حال ذلك الفريق من المسلمين. ومعنى ﴿كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ﴾ أنّه كتب عليكم في عموم المسلمين القادرين. وقد دلّت (إذا) الفجائية على أنّ هذا الفريق لم يكن تُترقّب منهم هذه الحالة؛ لأنّهم كانوا يظهرون من الحريصين على القتال» (التّحرير والتّنوير، 5: 124-125). وهنا تظهر مناسبة البنية الكبرى المعترضة المندرجة ضمن البنية الكبرى المعترض بين أجزائها من طريق الاقتضاء، فالبنية الكبرى المعترضة المتمثّلة في التّعريض بعزوف بعض المسلمين عن الجهاد ترتبط بالبنية الكبرى المعترض بين أجزائها المتمثّلة في الحثّ على الجهاد، وذلك أنّ الاعتبار بحال هؤلاء الّذين استنكفوا عن الجهاد هو من مقتضيات الحثّ على الجهاد، فالبنية الكبرى المعترضة مقتضاة للبنية الكبرى المعترض بين أجزائها.

قد يلتبس دور الأبنية الكبرى في تحديد المكوّن الاعتراضيّ في الأمثلة السّابقة نظراً إلى أنّ الجمل المعترض بينها ترتبط، في الوقت نفسه، بنوعين

من العلاقات: علاقة موضعيّة تتحدّد في المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين المعترض بينهما، وعلاقة كلّيّة تتحدّد في مستوى البنية الكلّيّة أو الغرض الّذي ينتظم المتتالية التي تنتمي إليها الجملتان المعترض بينهما. وقد لاحظنا حرص ابن عاشور على التّمييز بين المستويين؛ في تفسير المتتالية السّابقة في (2).

ولكنّ من أنواع الاعتراض ما لا يعرض فيه هذا النّوع من الالتباس بين المستويين؛ لأنّه اعتراض لا يكون بين جملتين متّصلتين؛ بل يكون في نهاية متتالية من الجمل ينتظمها غرض واحد، أو في بدايتها. وهذا النّوع من الاعتراض يُبرز دور الأبنية الكبرى في تعيين المكوّن الاعتراضيّ بما لا يدع مجالاً للشّكّ، وهو ما نتناوله في المبحث الآتي الّذي نخصّصه للاعتراض في بداية المتتالية وفي نهايتها.

2-1- الاعتراض في نهاية المتتالية وفي بدايتها:

1-2-1- الاعتراض في نهاية المتتالية:

أ- الاعتراض التّذييليّ في نهاية المتتالية لدى ابن عاشور:

كنّا أشرنا في الفصل السّابق إلى أهمّية مفهوم الاعتراض في آخر الكلام لدى الزّمخشري، وإلى وظيفة الاعتراض لديه أو نكتته، وهي تنحصر في مفهوم التّوكيد، وهو ما أدّى بنا إلى أن نستنتج أنّ مفهوم التّذييل مشمول عنده لمفهوم الاعتراض، خلافاً لما لمسناه عند علماء البلاغة المتأخّرين على نهج مدرسة التّلخيص من حرص على التّمييز بينهما. ورأينا أنّ المتأخّرين من علماء المناسبة والمفسّرين يسيرون في موقفهم من التّذييل على نهج الزّمخشري[1] وهو ما يفسّر اعتمادهم على نوع من الاعتراض يختصّون به

(1) أشار عبد الله صولة إلى أنّه لم يجد من القدماء من عدَّ التّذييل من الاعتراض، في إشارة إلى اختصاص ابن عاشور به (صولة، 2001، 1: 399). وأصل هذا النّوع من الاعتراض يرجع، في تقديرنا، إلى مفهوم الاعتراض في آخر الكلام عند =

دون غيرهم هو «الاعتراض التّذييليّ». ولهذا النّوع من الاعتراض خصوصيّة لدى ابن عاشور جديرة بأن نتوقّف عندها في سياق الكلام عن دور الاعتراض في الانسجام الكلّيّ للخطاب، فقد توسّع في الاعتراض في آخر الكلام على نحوٍ لم يسبقه إليه أحد من المفسّرين في حدود ما نعلم، وصرّح بما هو ضمنيّ في كلام الزّمخشري من شمول مفهوم الاعتراض لمفهوم التّذييل، وقد أحصينا لديه أربعاً وعشرين حالة من حالات الاعتراض في آخر الكلام، ومن البيّن في هذه الحالات أنّ ابن عاشور يستعمل مصطلح الاعتراض في آخر الكلام على أنّه مرادف لمفهوم التّذييل، يدلّ على ذلك ما ورد في تفسير المتتالية الآتية في (4) لديه:

(4) ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿84﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ <u>فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا</u> ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿85﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 84-86].

يقول ابن عاشور في تفسير قوله: ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ معترضاً على عبد الحكيم السّيالكوتي (ت 1067هـ): «وقال عبد الحكيم: إنّ الجملة معترضة والاعتراض بالفاء، وهذا بعيد معنى

= الزّمخشري، أما مصطلح التّذييل فيبدو أنّه نشأ بعد الزّمخشري، ولا يعني ذلك أنّ مفهومه لم يكن حاضراً لديه، وقد وجدنا عدّة نماذج منه في تفسير أبي السّعود (ت 982هـ) وهو يسمه بالاعتراض التّذييلي. (انظر، على سبيل المثال، ما ورد لديه في تفسير سورة البقرة وحدها: إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم 1: 78، 98، 101، 113، 183، 211، 212، 247، 250، 262).

ولفظاً، وأمّا الأوّل فلأنّ الاعتراض في آخر الكلام المعبّر عنه بالتّذييل لا يكون إلّا مفيداً لحاصل ما تقدّم وغير مفيد حكماً جديداً، وأمّا الثّاني فلأنّ اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف في كلامهم» (التّحرير والتّنوير، 1: 591).

إنّ قيمة الشّاهد السّابق، على الرغم من أنّه لا يتضمّن جملة اعتراضيّة في رأي ابن عاشور، تكمن في ما يكشفه عن مفهوم الاعتراض في آخر الكلام لديه، فهو شاهد صريح على أنّ مفهوم الاعتراض في آخر الكلام عنده مطابق تماماً لمفهوم التّذييل، وهو يوضّح أنّ الاعتراض في آخر الكلام أو التّذييل لديه يفيد حاصل ما تقدّم، ولا يفيد حكماً جديداً[(1)]. وعلى هذا تتعلق نكتة الاعتراض في آخر الكلام لدى ابن عاشور بنوع مخصوص من أنواع التّأكيد يتمثّل في الحكم العامّ يكون بمثابة الخلاصة للكلام السّابق.

ومن الأمثلة الصّريحة في أنّ التّذييل يُعدّ لدى ابن عاشور من أنواع الاعتراض ما نجده لديه في تفسير المتتالية الآتية في (5):

(5) ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا (122) لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 122-123].

يقول ابن عاشور: «وجملة ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ﴾ تذييل للوعد وتحقيق له: أي هذا من وعد الله، ووعود الله وعود صدق؛ إذ لا أصدق من الله قيلاً. فالواو اعتراضيّة لأنّ التّذييل من أصناف الاعتراض، وهو اعتراض في آخر الكلام» (التّحرير والتّنوير، 5: 207).

---

(1) أشار عبد الله صولة إلى أنّ علاقة التّذييل بما قبله في السّياقات الحجاجيّة تشبه علاقة المعلوم (Given information) بالجديد (New information)، وأنّ التّذييل يشتمل على الخبر المعلوم الّذي يكون عامّاً يأتي ليدعم القضيّة الجديدة في الكلام السّابق (صولة، 2001، 1: 417).

ومن المهمّ هنا أن نتتبّع تفسير ابن عاشور للآية الّتي تعقب الجملة المعترضة، فهو يراها استئنافاً ابتدائيّاً. ونذكّر هنا بما انتهينا إليه في مبحث الاستئناف الابتدائيّ من أنّ هذا النّوع من الاستئناف يناسب لدى ابن عاشور الانتقال من غرض إلى غرض جديد في الخطاب، وأنّه يناسب، في أغلب الأحيان، علاقة كمال الانقطاع عند البيانيّين، خلافاً للاستئناف البيانيّ الّذي يكون متّصلاً بما قبله. يقول ابن عاشور: «وممّا يؤيّد أن يكون قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئنافاً ابتدائياً أنّه وقع بعد تذييل مُشعر بالنّهاية، وهو قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ﴾» (التّحرير والتّنوير، 5: 208). يتبيّن هنا أنّ الاعتراض في آخر الكلام لدى ابن عاشور هو من قبيل التّذييل الّذي يكون في نهاية الكلام، وأنّ مفهوم الكلام لديه يتجاوز المعنى النّحويّ للكلام، إلى كونه نهاية غرض من أغراض الخطاب، وانتقالاً إلى غرض جديد، فالكلام لديه في هذا السّياق هو وحدة دلاليّة متضامنة من وحدات الخطاب، وليس بنية عامليّة. والمثال الآتي في (6) من شأنه أن يوضّح مفهوم الكلام لديه:

(6) ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ۝١٢٥ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ۝١٢٦ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنۢ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ ۚ وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [طه: 125-127].

يقول ابن عاشور: «وجملة ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى مَنْ أَسْرَفَ...﴾ إلخ تذييل، يجوز أن تكون من حكاية ما يخاطب الله به من يحشر يوم القيامة أعمى، قصد منها التّوبيخ له والتّنكيل، فالواو عاطفة الجملة على الّتي قبلها. ويجوز أن تكون تذييلاً للقصّة، وليست من الخطاب المخاطب به من يحشر يوم القيامة أعمى، قُصد منها موعظة السّامعين ليحذروا من أن يصيروا إلى مثل ذلك المصير. فالواو اعتراضيّة لأنّ التّذييل اعتراض في آخر الكلام، والواو الاعتراضيّة راجعة إلى الواو العاطفة إلّا أنّها عاطفة مجموع كلام على مجموع كلام آخر، لا على بعض الكلام المعطوف عليه» (التّحرير والتّنوير، 16: 333).

هذا التعليق يوضّح، على نحو جليّ، المنطق الّذي يحكم مفهوم الاعتراض في آخر الكلام، فكلام ابن عاشور عن الواو الاعتراضيّة يبيّن أنّها تعطف مجموع كلام هو المتمثّل في الكلام المعترض به على مجموع الكلام السّابق لا على الجملة السّابقة للاعتراض فحسب. وإن ترجمنا كلام ابن عاشور إلى المصطلحات الّتي نعتمدها في هذا البحث، قلنا: إنّ الواو الاعتراضيّة تعطف المتتالية الاعتراضيّة على المتتالية السّابقة من الجمل لا على جملة معيّنة منها. وذلك ما يوضّح إلحاح ابن عاشور، في كثير من السّياقات، على أنّ الواو الاعتراضيّة هي من قبيل الواو الاستئنافية (التّحرير والتّنوير، 2: 14). وهو يقصد بالاستئناف ما يطلق عليه الاستئناف الابتدائيّ؛ لأنّ الاستئناف البيانيّ حقّه الفصل عن الكلام السّابق، وقد تطرّقنا في الفصل الثاني من الباب الثاني إلى أنّ الاستئناف الابتدائيّ يناسب عنده انقطاع الكلام في المستوى الموضعيّ والانتقال من غرض إلى غرض في الخطاب. وهنا يتّضح المقصود من الاعتراض في آخر الكلام في مفهوم ابن عاشور فهو نوع من الاعتراض يتنزّل في المستوى الكلّيّ من الخطاب، وهو، في تقديرنا، مفهوم طريف لم يُسبق إليه، فالبيانيّون قبله تناولوا الاعتراض في آخر الكلام في المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل، لكنّ الاعتراض في آخر الكلام لدى ابن عاشور يتنزل في مستوى العلاقات بين الأبنية الكبرى في الخطاب الّتي تجسّمها متتاليات الجمل؛ أي أنّ الاعتراض هنا ليس بين جملتين؛ بل بين متتاليتين من الجمل على ما نبيّنه في التّمثيل الآتي للاعتراض في آخر الكلام[1]:

---

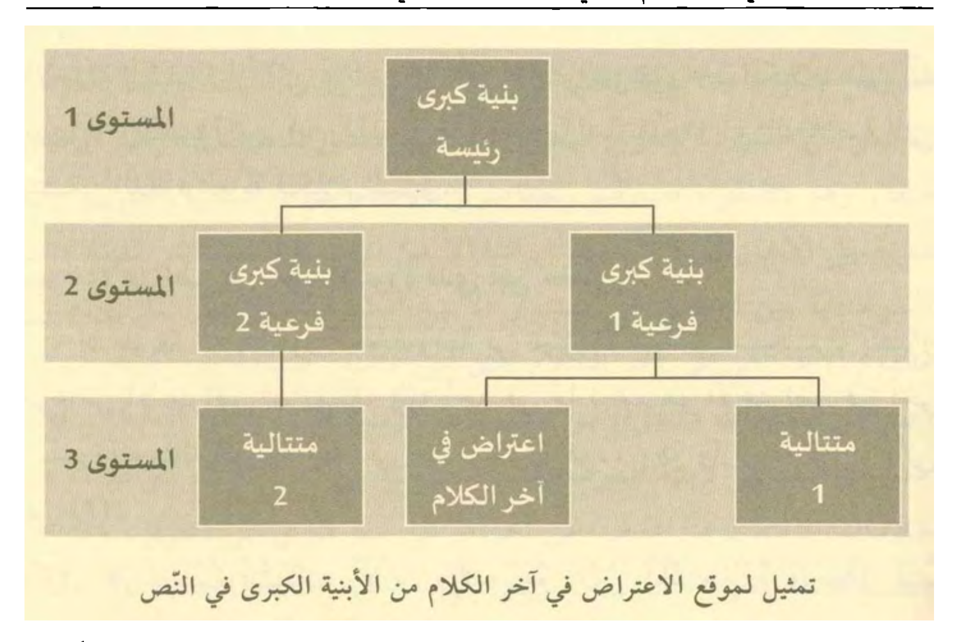
(1) تشير الخطوط الأفقية ذات الاتجاهين في كل الرسوم إلى الجمل، والأقواس الموجهة إلى العلاقات بين الجمل وأجزاء الجمل، والخطوط العمودية المتقطعة غير الموجهة إلى انقطاع العلاقة في المستوى الموضعي.

انقطاع العلاقة

ج أ، ج ب، ج م، ج د، ج هـ: متتالية في الخطاب بما فيها ج ع: الجملة المعترضة
متا أ، متا ب: متتاليات من الجمل.

تمثيل للاعتراض في آخر الكلام (التذييل)

وترتبط الجملة المعترضة في آخر الكلام لدى ابن عاشور بمجموع المتتالية الّتي تسبقها وتشتمل عليها في آن، فانقطاع الكلام بعد الجملة المعترضة هو انقطاع في المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملة المعترضة والجملة الّتي تليها، ولا يمكن أن نتحدّث عن انقطاع بين المتتاليات في المستوى الكلّيّ؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يؤدّي إلى القضاء على شرط إمكان الخطاب نفسه. فالاعتراض في آخر الكلام هو نوع من العلاقة ترتبط فيها الجملة الاعتراضيّة أو المتتالية الاعتراضيّة بمجمل الجمل المكوّنة للمتتالية الّتي تشتمل على الاعتراض، باعتبارها تذييلاً للمتتالية يتضمّن حاصل تلك المتتالية أو خلاصتها. ونزيد الأمر إيضاحاً بالتّمثيل الآتي لموقع الاعتراض في آخر الكلام من الأبنية الكبرى في الخطاب:



تمثيل لموقع الاعتراض في آخر الكلام من الأبنية الكبرى في النّص

يوضّح التّمثيل السّابق أنّ الاعتراض في آخر الكلام يجسّم نوعاً من الانتقال بعلاقة الجملة الاعتراضيّة بسابقتها من المستوى الموضعيّ المباشر إلى المستوى الكلّيّ، وهو أمر طبيعيّ إذا أخذنا في الاعتبار الوظيفة الدّلاليّة للاعتراض في آخر الكلام لدى ابن عاشور، وهي وظيفة التّذييل والفذلكة؛ إذ تتضمّن الجملة الاعتراضيّة خلاصة المتتالية السّابقة؛ أي إنّها تتضمّن تنصيصاً على البنية الكبرى للمتتالية. ونذكِّر هنا بما توصّل إليه محلّلو الخطاب المعاصرون، وعلى رأسهم فان داك، من أنّ أهمّ الوسائل للتّوصّل إلى البنية الكبرى في الخطاب تتمثّل في تلخيصه، كما توصّلوا إلى أهمّيّة الجمل الافتتاحيّة والختاميّة في المتتاليات والنّصوص في الإبانة عن مضامين الأبنية الكبرى، وهو ما ألحّ عليه داك؛ إذ رأى أنّ مفهوم البنية الكبرى مفهوم حدسيّ نعاينه من خلال بعض أشكال إعادة الصّياغة من قبيل العناوين الرّئيسة والفرعيّة والملخّصات والجمل المحوريّة (Topical sentences)، أو الجمل الموضوعيّة (Thematical sentences)، الّتي تظهر من خلالها الأبنية الكبرى في المستوى السّطحيّ في مواضع بعينها من الخطاب، كما في الفواتح والخواتم (van Dijk, 1980-b: 10, 100, 102, 213, 216). وقد اتّضح لنا من

الأمثلة السّابقة أنّ ابن عاشور يتمثّل الاعتراض في آخر الكلام على أنّه تذييل، والتّذييل لدى ابن عاشور يفيد «حاصل ما تقدّم»؛ أي الخلاصة الّتي تتضمّن الفكرة العامّة للكلام السّابق.

ب- الاعتراض في آخر السّورة لدى ابن عاشور:

إنّ طريقة ابن عاشور المخصوصة في تمثّل الاعتراض سمحت له بتصوّر نوع من الاعتراض لم يسبقه إليه أحد في ما نعلم هو الاعتراض في آخر السّورة، ومثاله الوحيد لديه في خاتمة سورة هود، وهو ما نورده في ما يأتي في (7):

(7) ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: 123].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية إنّها: «كلام جامع، وهو تذييل للسّورة مؤذن بختامها، فهو من براعة المقطع. والواو عاطفة كلاماً على كلام، أو واو الاعتراض في آخر الكلام، ومثله كثير. (...) وهذا كلام يجمع بشارة المؤمنين بما وُعدوا من النعيم المغيّب عنهم، ونذارة المشركين بما تُوعّدوا به من العذاب المغيّب عنهم في الدّنيا والآخرة» (التّحرير والتّنوير، 12: 194).

إنّ التذييل يؤذن بختام السّورة لدى ابن عاشور؛ لأنّه بمثابة الخلاصة العامّة لأغراض السّورة، وهي «بشارة المؤمنين بما وعدوا من النّعيم المغيّب عنهم، ونذارة المشركين بما توعّدوا به من العذاب المغيّب عنهم في الدّنيا والآخرة». وهذا التّذييل يتضمّن جماع أغراض السّورة المتمثّل في بيان مصير كلّ من المشركين والمؤمنين في الآخرة. وقد توسَّلَت إلى ذلك بذكر طائفة من أخبار الأمم الّذين كذّبوا برسلهم وعاقبتهم، وأنّ عاقبة المشركين لا تختلف في ذلك عن سائر تلك الأمم. وقد تضمّنت السّورة «أنّ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام نذير للمشركين بعذاب يوم عظيم، وبشير للمؤمنين بمتاع حسن إلى أجل مسمّى» (التّحرير والتّنوير، 11: 312) على ما ذكره ابن عاشور في

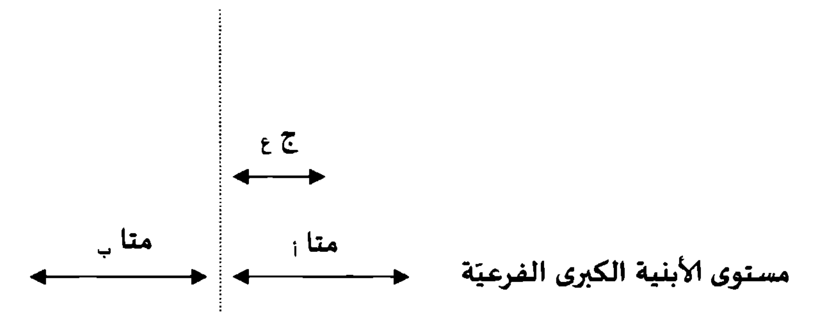
أغراض السّورة عند بداية تفسيرها. وهذا التّذييل يبدو أنّه متعلّق بهذا الغرض الرّئيس من السّورة، فتذييل السّورة غالباً ما يتضمّن تلخيصاً للغرض الرّئيس منها، وهو يتضمّن، بعبارات المعاصرين، إعادة صياغة لبنيتها الكبرى. وهو من قبيل الاعتراض؛ لأنّه يمثّل انتقالاً من المستوى المباشر للعلاقات الموضعيّة بين الجمل إلى مستوى الأبنية الكبرى. ولو جاز لنا أن نصوغ مفهوم الاعتراض في آخر الكلام لدى ابن عاشور صياغة نهائيّة لقلنا: **إنه اعتراض مكوّنات مستوى من مستويات الأبنية الكبرى في الخطاب بين مكوّنات مستوى الأبنية الموضعيّة.** فالاعتراض في آخر الكلام هو علامة من علامات الانتقال من غرض إلى آخر أو من بنية كبرى إلى أخرى، وهو ما ينطبق كذلك على الانتقال من سورة إلى أخرى في الخطاب القرآني. وهذا النّوع من الاعتراض في آخر السّورة يتعلّق، في نظرنا، بالانتقال من مستوى من مستويات الأبنية الكبرى الوسيطة[1] إلى مستوى البنية الكبرى الرّئيس المتمثّل في غرض السّورة.

فالاعتراض في نهاية متتالية من المتتاليات داخل السّورة له علاقة بالبنية الكبرى لتلك المتتالية في حدّ ذاتها باعتبار أنّه يتضمّن خلاصة لبنية كبرى وسيطة أو فرعيّة، والاعتراض في نهاية السّورة تذييل للسّورة بأسرها من حيث هو يتضمّن خلاصة السّورة وخاتمتها المشتملة على صياغة محتملة من صياغات البنية الكبرى الّتي بُنيت عليها السّورة بأسرها.

ويمكن أن نمثّل للاعتراض في آخر المتتالية والاعتراض في آخر السّورة، لدى ابن عاشور، بالتّمثيلين الآتيين:

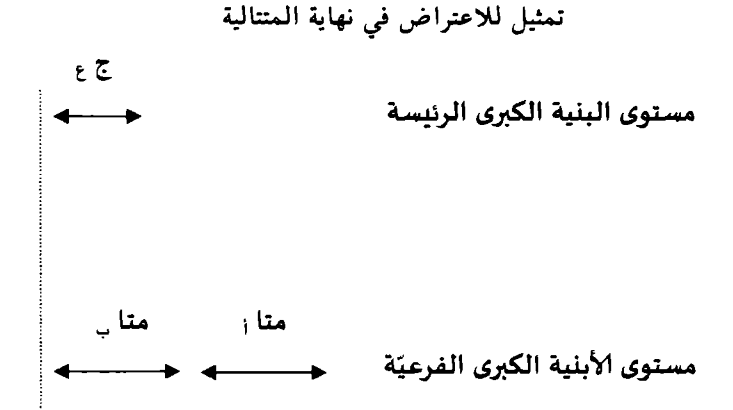
---

(1) نقصد بالأبنية الكبرى الوسيطة تلك التي تتوسط بين الأبنية الموضعية والبنية الكبرى الرئيسة في تمثيل بنية الخطاب.



ج ع: جملة معترضة، متا أ، متا ب، متتاليات من الجمل : الخطوط الأفقية تشير إلى المتتاليات والجمل: الخط العمودي يشير إلى مقطع المتتالية أ

تمثيل للاعتراض في نهاية المتتالية



ج ع: جملة معترضة، متا أ، متا ب، متتاليات من الجمل : الخطوط الأفقية تشير إلى المتتاليات والجمل: الخط العمودي يشير إلى مقطع السّورة

تمثيل للاعتراض في آخر السّورة

إنّ التّحليل السّابق للاعتراض لدى ابن عاشور يدلّ على أنّ المفاهيم السّابقة من قبيل الاعتراض والتّذييل تتحدّد بالاستعمال، لا بالتّعريفات الّتي تضبطها النّظريّة، نحويّة كانت أو بيانيّة، وهو ما أدّى لديه إلى المطابقة بين المفاهيم الّتي يحرص البيانيّون على الفصل بينها حرصاً على انسجام نظريّتهم. أمّا ابن عاشور فيبدو انسجام الخطاب القرآنيّ مقدّماً لديه على انسجام النّظريّة، نحويّة كانت أم بيانيّة، وتحليل الخطاب لديه هو المحدِّد لمختلف المفاهيم بما يكفل انسجام الخطاب القرآنيّ وتناسبه، وليس العكس. لذلك قلنا : إنّ مفهوم

المناسبة لديه هو المحدِّد للجملة الاعتراضيّة، وليس العكس. ومفهوم المناسبة لديه يبدو أوسع من أن تستوعبه نظريّة نحويّة أو بلاغيّة؛ بل هو خاضع بدوره لمتطلّبات انسجام الخطاب وتماسكه يدور معها حيث تدور.

1-2-2- الاعتراض تمهيداً لمتتالية عند ابن عاشور:

نجد نوعاً من الاعتراض لم نعثر على نظيرٍ له في ما اطّلعنا عليه من كتب المناسبات يمكن أن نطلق عليه الاعتراض في بداية الكلام، في مقابل الاعتراض في آخر الكلام الّذي تناولناه في المبحث السّابق. وهو الاعتراض الّذي يكون في موقع التّمهيد لبنية كبرى جديدة في الكلام، ومثاله ما نجده في المتتالية الآتية في (8):

(8) ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿222﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَـٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿223﴾ وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿224﴾ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿225﴾ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 222-226].

إنّ موقع آية الأيمان بين أحكام معاشرة النّساء يبدو غريباً في المتتالية السّابقة في (8)، وقد عَدَّها ابن عاشور آيةً اعتراضيّة. يقول: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ جملة معطوفة على جملة ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ عطف تشريع على تشريع، فالمناسبة بين الجملتين تعلّق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعاً من قربان الأزواج في حالة الحيض، وكون مضمون هذه الجملة تمهيداً لجملة ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾، فوقع هذا التّمهيد موقع الاعتراض بين جملة ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾، وجملة ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن

نِسَآئِهِمْ﴾، وسلك فيه طريق العطف؛ لأنّه نهيٌ عُطف على نهي في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾» (التّحرير والتّنوير، 2: 375-376).

استعرض ابن عاشور مواقف المفسّرين قبله في هذه الآية، ويبدو أنّهم يعتمدون في تفسيرها على بعض الأخبار المتعلّقة بأسباب نزولها. غير أنّ ابن عاشور (وهو ما نلاحظه في مواضع عدّة من تفسيره) يرجّح سلوك طريق المناسبة على طريق الأخبار وأسباب النّزول متى تبيّن له وجه معقول للمناسبة بين الآيات. وقد لاحظنا أنّه لا يتوانى في رفض الأخبار المرويّة في سبب النّزول، أو في الحكم بضعفها إذا كانت تتعارض مع مبدأ المناسبة، وهو أمر ذو دلالة في بيان منزلة مبدأ المناسبة في منهج تحليل الخطاب القرآنيّ لديه.

يقول ابن عاشور في تفسير الآية المعترضة: «وقد قِيل: إنّ سبب نزولها حلف أبي بكر ألّا ينفق على ابن خالته مسطح بن أثاثة؛ لأنّه ممّن خاضوا في الإفك. ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية» (التّحرير والتّنوير، 2: 378). ويرتئي ابن عاشور؛ لبيان مناسبة الآية لسابقتها، أنّها معطوفة على الأحكام المتعلّقة بمعاشرة الأزواج مندرجةً ضمن الموضوع الّذي بُنيت عليه المتالية بأسرها. ويوضّح مناسبتها لما بعدها بكونها تمهيداً لما ورد بعدها من كلام عن الإيلاء من النّساء.

يقول ابن عاشور في تفسير الآية التالية للاعتراض: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ «استئناف ابتدائيّ للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرّجال أن يعملوه في الجاهليّة والإسلام. كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البرّ والتّقوى والإصلاح أيمان الرّجال على مهاجرة نسائهم» (التّحرير والتّنوير، 2: 384).

وكلام ابن عاشور عن الاستئناف الابتدائيّ هنا يوضّح أنّ الاعتراض تمهيد للانتقال إلى غرض فرعيّ جديد ضمن الغرض الرّئيس للمتالية المتعلّق بأحكام معاشرة الأزواج، يدلّ على ذلك أنّه رفض تفسير التّفتازاني للآية على أنّها معطوفة على مُقدّر، أو على الجمل السّابقة لها مباشرة. يقول: «وقال

التّفتازاني: الأظهر أنّه معطوف على مقدّر؛ أي امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اهـ. وفيه تكلّف وخلوّ عن إبداء المناسبة، وجوّز التّفتازاني أن يكون معطوفاً على الأوامر السّابقة وهي ﴿وَقَدِّمُواْ﴾ ﴿وَاتَّقُواْ﴾ ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ اهـ؛ أي فالمناسبة أنّه لمّا أمرهم باستحضار يوم لقائه بيّن لهم شيئاً من التّقوى دقيق المسلك شديد الخفاء، وهو التّقوى باحترام الاسم المعظّم؛ فإنّ التّقوى من الأحداث الّتي إذا تعلّقت بالأسماء كان مفادها التّعلّق بمسمّى الاسم لا بلفظه؛ لأنّ الأحكام اللّفظيّة إنّما تجري على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلّقها بالأسماء مثل سمّيته محمّداً، فجيء بهذه الآية لبيان ما يترتّب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث، مع بيان ما رخّص فيه من الحنث، أو لبيان التّحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتّى لا يضطرّ إلى الحنث على الوجهين الآتيين، وبعد هذا التّوجيه كلّه فهو يمنع منه أنّ مجيء قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ مجيء التّذييل للأحكام السّابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدّ به، لأنّه يطول به التّذييل، وشأن التّذييل الإيجاز» (التّحرير والتّنوير، 2: 376).

لقد سلك التّفتازاني مسلك المناسبة الموضعيّة بين الآية المعترضة والجمل السّابقة لها، وهو ما يرفضه ابن عاشور؛ ذلك أنّ المناسبة عنده تتأسّس في هذا السّياق على تمثّل مستويات للأبنية الكبرى تتجاوز العلاقة المباشرة بين الجملة المعترضة وسابقتها، فابن عاشور يَعدّ الجملة السّابقة للمتتالية المعترضة تذييلاً، وكنّا رأينا أنّ التّذييل هو بمنزلة الخاتمة العامّة الّتي تنهي الكلام في غرض محدّد، فلا يجوز أن يكون الكلام بعده معطوفاً عليه إلّا إذا كان مندرجاً ضمنه غير متعلّق بحكم جديد، وهو مضمون قوله إنّ مجيء المعطوف عليه تذييلاً «مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدّ به»، وهو ما أشرنا إليه، في إثر عبد الله صولة، من أنّ التّذييل لا ينبغي أن يتضمّن معلومة جديدة (صولة، 2001، 1: 417)، أو أن تعطف عليه جملة تتضمّن

معلومة جديدة أو «حكماً معتدّاً به» في مصطلح ابن عاشور، فذلك من شأنه أن يخرج بالجملتين معاً من حكم التّذييل. ومن الواضح أنّ آية الأيمان لا علاقة لها بالغرض الّذي يتناوله التّذييل، وأنّها مستقلّة عنه في غرض جديد. لذلك عدّها ابن عاشور عطف نهي على نهي، وهو من باب عطف الجمل المتناسبة من ناحية الإنشائيّة. ونزيد تمثّل ابن عاشور لعلاقة الآية المعترضة بسياقها توضيحاً من خلال التّمثيل الآتي للعلاقات في المتتالية (8):

مستوى البنية الكبرى للمتتالية: أحكام معاشرة الأزواج

مستوى الأبنية الكبرى الفرعية

النّهي عن الإتيان في المحيض | النّهي عن الأيمان | الإيلاء من النساء

عطف

تمهيد

مستوى الأبنية الموضعيّة للعلاقات بين الجمل

ج ع

تذييل

تمثيل للعلاقات في المتتالية (8)

إنّ ورود التّمهيد بعد التّذييل مؤذنٌ في المتتالية السّابقة بالدّور الّذي ينهض به التّمهيد بالنّسبة إلى المتتالية الّتي يفتتحها، وهو دور مقابل للدّور الّذي ينهض به التّذييل بالنّسبة إلى المتتالية التي يختتمها، وورودهما متتابعين يشير إلى الانتقال من بنية كبرى إلى أخرى، وهو ما يبيّن أنّ علاقة العطف هنا تتنزّل في مستوى الأبنية الكبرى من حيث هو عطف بين متتاليات من الجمل أكثر من كونه عطفاً بين الجمل. وإن نحن استعملنا عبارات ابن عاشور في مواضع أخرى من تفسيره قلنا إنّه «عطف بين مجموع كلامين» بحسب مفهوم ابن عاشور للكلام، وهو أقرب إلى مجموعة الجمل في الغرض الواحد، وهو ما يعبّر عنه المعاصرون بمصطلح المتتالية.

إنّ الدّور الّذي ينهض به الاعتراض في موقع التّمهيد، إذاً، هو دور الانتقال من بنية كبرى إلى أخرى في الخطاب، وهو شبيه بالدّور الّذي ينهض به التّذييل، فهما يشتركان في كونهما يمثّلان نوعاً من إعادة الصّياغة بحيث تختزلُ المتتاليتان، المفتتَحة في حالة التّمهيد والمختتَمة في حالة التّذييل، في فكرتين عامّتين تناسبان غرضي كلّ منهما، وتكون علاقة الفكرتين العامّتين بالمعاني الجزئيّة في كلّ من المتتاليتين أقرب إلى علاقة المجمل بالمفصّل.

ونزيد أمر التّمهيد، باعتباره نوعاً من الاعتراض في بداية الكلام، توضيحاً بالمثال الآتي الذي يظهر فيه التّمهيد في بداية المتتالية الاعتراضيّة ذاتها.

(9) ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَذۡكُرُ ءَالِهَتَكُمۡ وَهُم بِذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ﴿36﴾ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ ﴿37﴾ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنبياء: 36-38].

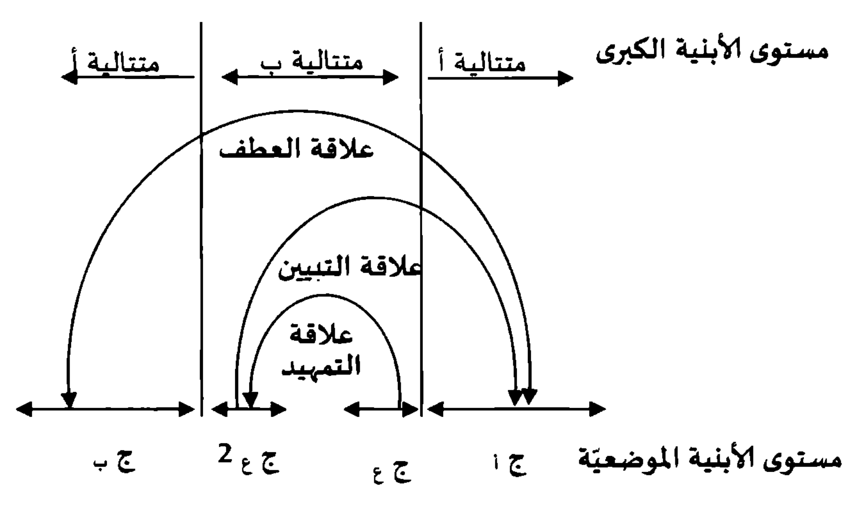
يقول ابن عاشور في تفسير الجملة المعترضة في المتتالية (9): «جملة ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ﴾ معترضة بين جملة ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ وبين جملة ﴿سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي﴾، جعلت مقدّمة لجملة ﴿سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي﴾. أمّا جملة ﴿سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي﴾ فهي معترضة بين جملة ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ وبين جملة ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ﴾، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ يثير في نفوس المسلمين تساؤلاً عن مدى إمهال المشركين، فكان قوله تعالى: ﴿سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ﴾ استئنافاً بيانيّاً جاء معترضاً بين الجمل الّتي تحكي أقوال المشركين وما تفرّع عليها. فالخطاب إلى المسلمين الّذين كانوا يستبطئون حلول الوعيد الّذي توعّد الله تعالى به المكذّبين. ومناسبة موقع الجملتين أنّ ذكر استهزاء المشركين بالنّبي ﷺ يهيج حنق المسلمين عليهم، فَيَوَدُّوا أن ينزل بالمكذّبين الوعيد عاجلاً، فخوطبوا بالتّريّث، وأن لا يستعجلوا ربّهم؛ لأنّه أعلم بمقتضى

الحكمة في توقيت حلول الوعيد وما في تأخير نزوله من المصالح للدّين، وأهمّها مصلحة إمهال القوم حتّى يدخل منهم كثير في الإسلام. والوجه أن تكون الجملة الأولى تمهيداً للثّانية» (التّحرير والتّنوير، 17: 67-68).

إنّ من وجوه طرافة هذا التّحليل أنّ ابن عاشور يتكلّم فيه عن اعتراضين متعاقبين، وهو أمر لم نجد له نظيراً عند غيره من المفسّرين، وهو يطرح عدداً من الأسئلة حول المنطق المعتمد هنا في تعيين الاعتراض؛ إذ إنّه من الممكن اعتبار الجملتين الاعتراضيّتين بمنزلة الكلام الواحد أو المتتالية المعترضة، ونماذج ذلك متواترة لدى ابن عاشور نفسه، فما الّذي دعاه إلى هذا التكلّف في التّحليل الّذي جعل الأمر على درجة عالية من التّعقيد؟

إنّ ما دعا ابن عاشور إلى تعيين اعتراضين متعاقبين في المثال السّابق، بدلاً من تعيين اعتراض واحد مكوّن من جملتين أو أكثر، هو، في تقديرنا، اختلاف المستوى الّذي يتنزّل ضمنه كلّ من الاعتراضين، فالجملة الاعتراضيّة الثّانية ترتبط موضعيّاً بالجملة الأولى في المتتالية (9) بعلاقة البيان، ولكنّ الجملة الاعتراضيّة الأولى لا تبدو مرتبطة بالجمل السّابقة لها بأيّ نوع من أنواع العلاقات، وهي ترتبط بما يليها فحسب بعلاقة التّمهيد، والتّمهيد هنا يرتبط بالبنية الكبرى للمتتالية المعترضة المكوّنة من الجملتين المعترضتين، وهي بنية يتوجّه الخطاب فيها إلى المسلمين يأمرهم بعدم استعجال الآيات، فهي بنية كبرى مستقلّة متميّزة بأسلوبها الإنشائيّ وبما تضمّنته من أمر والتفات من الغيبة إلى المخاطبة، وقد وردت هذه البنية الكبرى معترضة بين أجزاء بنية كبرى رئيسة تضمّنت الإخبار عن أقوال المشركين ومزاعمهم، وارتبطت جملها بالعطف. فمن الواضح أنّ الجملة التالية للاعتراضين ترتبط بعلاقة العطف مع الجمل السّابقة لهما، ولا ينفي ذلك أن تكون إحدى جمل المتتالية المعترضة مرتبطة بعلاقة ما بجملة من الجمل المعترض بينها، فالتّمهيد يتّصل بالجملة الاعتراضيّة الثّانية بما هي بنية كبرى مستقلّة عن أجزاء البنية المعترض بينها، وهذه البنية الكبرى المستقلّة

نفسها يرتبط جزء منها موضعيّاً بجزء من أجزاء البنية الكبرى المعترض بينها. ونوضّح العلاقات في المتتالية (9) بالتّمثيل الآتي:



تمثيل للعلاقات في المتتالية (9)

إنّ ما يهمّنا من شبكة العلاقات في التّمثيل السّابق هو خصوصيّة التّمهيد بما هو علاقة من علاقات المناسبة تتعلّق بافتتاح بنية كبرى جديدة، وهذا الانتقال من بنية كبرى إلى بنية كبرى جديدة هو ما دعا ابن عاشور إلى الحديث عن اعتراضين بدلاً من الحديث عن اعتراض واحد، فأحد الاعتراضين يتعلّق بالتّنصيص على افتتاح بنية كبرى معترضة، وثانيهما يوضّح العلاقة بين البنيتين الكبريين المعترضة والمعترض بين أجزائها في المستوى الموضعيّ. وأحد الاعتراضين، وهو المتمثّل في التّمهيد، هو من قبيل الاعتراض في بداية الكلام على ما رأيناه في الأمثلة السّابقة. أمّا ثانيهما المتعلّق بالتّبيين فهو اعتراض بين كلامين متّصلين في اصطلاح البيانيّين، وهو اعتراض يتنزّل في المستوى الموضعيّ؛ لأنّه اعتراض بين الجمل المتعاطفة المنتمية إلى بنية كبرى واحدة يرتبط بعلاقة التّبيين بالجملة السّابقة له. ولو أنّ ابن عاشور كان يرى التّمهيد اعتراضاً بين كلامين متّصلين لما تحدّث عن اعتراضين متعاقبين. فعلاقة التّمهيد على هذا تندرج ضمن علاقات المناسبة

بين الجمل المكوّنة للمتتالية الاعتراضيّة، أمّا علاقة التّبيين فهي تندرج ضمن علاقات المناسبة بين الجملة المعترضة والجمل المعترض بينها.

إنّ كلّاً من التّمهيد والتّذييل يمثّلان فاتحة لبنية كبرى أو نهاية لبنية كبرى، وهو ما جعلنا نسم التّمهيد بأنّه اعتراض في بداية الكلام في مقابل التّذييل الّذي وسمه الزّمخشري بالاعتراض في آخر الكلام. وفي كلتا الحالتين، إنّ تمثّل المفسّر للأبنية الكبرى لمتتاليات الجمل هو ما يحدّد نوعي الاعتراض السّالفين. ومثلما تنهض البنية الكبرى للمكوّن المعترض بين أجزائه بدور في تعيين المكوّن الاعتراضيّ، فإنّ البنية الكبرى للمكوّن الاعتراضيّ نفسه، عندما يتجاوز هذا المكوّن نطاق الجملة الواحدة إلى المتتالية من الجمل، يكون لها دور في تحديد حجم المكوّن الاعتراضيّ وامتداده، وهو ما نخصّه بالمبحث الآتي.

1-3- المتتالية الاعتراضيّة تنتظمها بنية كبرى واحدة:

ويظهر دور الأبنية الكبرى في تمثّل الاعتراض لدى ابن عاشور في مستوى آخر هو المستوى المتعلّق بالغرض الّذي ينتظم الجمل في المتتالية الاعتراضيّة، وهو ما يشير إليه تعريفه السّابق في (1) من أنّ «الاعتراض هو مجيء ما لم يُسق غرض الكلام له». وذلك يدلّ على أنّ الاعتراض ينتظمه غرض مختلف عن الغرض الّذي سيقت له الجمل المعترض بينها، كما في المثال الآتي:

(10) ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿43﴾ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿44﴾ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: 43-45].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية الاعتراضيّة: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ اعتراض بين قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وقوله: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾، ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه

لما أمرهم بفعل شعائر الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيّل ذلك بقوله: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾؛ ليشير إلى أنّ صلاتهم الّتي يفعلونها أصبحت لا تغني عنهم، ناسب أن يزاد لذلك أنّ ما يأمر به دينهم من البرّ ليسوا قائمين به على ما ينبغي، فجيء بهذا الاعتراض. وللتّنبيه على كونه اعتراضاً لم يقرن بالواو لئلّا يُتوهّم أنّ المقصود الأصليّ التّحريض على الأمر بالبرّ وعلى ملازمته، والغرض من هذا هو النّداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الّذي صاروا إليه؛ حتّى صاروا يقومون بالوعظ والتّعليم، كما يقوم الصّانع بصناعته، والتّاجر بتجارته، لا يقصدون إلّا إيفاء وظائفهم الدّينيّة حقّها ليستحقّوا بذلك ما يعوّضون عليه من مراتب ورواتب، فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر الّتي يأمرون بها النّاس» (التّحرير والتّنوير، 1: 474).

يظهر في هذا التّحليل الإلحاح على التّمييز بين الغرض من المتتالية الاعتراضيّة والغرض الّذي سيقت له الجمل المعترض بينها. فالمتتالية الاعتراضيّة لم تقترن بالواو لئلّا يقع إلحاقها من خلال علاقة العطف بالجمل الّتي اكتنفتها، فيظنّ المتقبّل أنّها من جملة الأوامر الموجّهة إلى بني إسرائيل. وفُصلت المتتالية الاعتراضيّة على سبيل الاستئناف للتّنبيه على استقلالها بغرض مختلف عن الغرض المسوق له الكلام، وهو ما عبّر عنه ابن عاشور بـ «النّداء على كمال خسارهم». فالاستفهام في الجملة الاعتراضيّة له قيمة إنكار الوضع الّذي هم عليه، وفضح التّناقض بين أقوالهم وأفعالهم. فالمتتالية الاعتراضيّة بمنزلة البنية الكبرى الفرعيّة تتخلّل أجزاء البنية الكبرى الأصليّة في الكلام، وابن عاشور ينصّ على الغرض من الاعتراض غالباً بصيغة المفعول لأجله في عبارات من نمط «اعتراض لـ س»؛ أي اعتراض لأجل س، أو يتحقق به الغرض س. كما في قوله «اعتراض للتّذكير...»، أو «اعتراض للتّحذير..». وقد تبيّن لنا أنّ مفهوم الغرض هنا يعوّض مفهوم النّكتة في التّعريف البيانيّ للاعتراض بدليل أنّه لم تصادفنا حالة واحدة استعمل فيها ابن عاشور مصطلح نكتة الاعتراض في تفسيره. وإن صحّ ما ذهبنا إليه من مطابقة

مفهوم الغرض من الاعتراض لدى ابن عاشور لمفهوم نكتة الاعتراض لدى البيانيّين، فمن الممكن أن نستنتج أنّ ابن عاشور توسّع في نكتة الاعتراض على نحوٍ لم يُسبق إليه، فقد أحصينا لدى ابن عاشور وحده، بالاعتماد على استقراء منقوص، ما يتجاوز العشرة أغراض نذكر منها ما يأتي:

1- التَّذكير، (التّحرير والتّنوير، 7: 151؛ 14: 229؛ 15: 332؛ 24: 113).

2- التّهكّم، (التّحرير والتّنوير، 9: 298).

3- الإنذار، (التّحرير والتّنوير، 6: 234؛ 30: 233).

4- التّحذير، (التّحرير والتّنوير، 2: 332؛ 20: 51).

5- التّعريض، (التّحرير والتّنوير، 13: 105؛ 15: 25؛ 19: 254).

6- الاعتبار، (التّحرير والتّنوير، 24: 317؛ 29: 202).

7- التّهديد، (التّحرير والتّنوير، 13: 68؛ 22: 153؛ 30: 233).

8- الوعيد، (التّحرير والتّنوير، 21: 22؛ 28: 278؛ 29: 306).

9- الموعظة، (التّحرير والتّنوير، 6: 187؛ 15: 332؛ 26: 82؛ 30: 229).

10- الحثّ على عمل ما، (التّحرير والتّنوير، 2: 481).

ولا ندّعي بهذا الاستقراء المنقوص أنّنا أحطنا بكلّ وظائف الاعتراض، ولكنّنا ذكرنا هذه النّماذج لإثبات تنوّع أغراض الاعتراض لدى ابن عاشور تنوّعاً لا سبيل إلى حصره، وهو تنوّع لا يضاهيه إلّا تنوّع الأعمال الّتي ينجزها الخطاب، وهذا سبب تعداد هذه الوظائف الّتي بدت لنا مطابقة لمقاصد المتكلّم من الخطاب، وهو ما يناسب مفهوم أعمال الخطاب في مصطلحات المعاصرين. وبناء على ذلك إنّ غرض المتتالية الاعتراضيّة لدى ابن عاشور يناسب مفهوم البنية الكبرى التّداوليّة عند المعاصرين.

ونلاحظ اختلافاً شديداً بين التنوّع، الّذي وجدناه لدى ابن عاشور، في هذا المجال من ناحية، وبين حرص الزّمخشري والرّازي على حصر أغراض

الاعتراض في غرض واحد هو التّوكيد؛ بل إنّ ما نجده من تنوّع أغراض الاعتراض لدى ابن عاشور هو أوسع ممّا ذهب إليه القزويني، الّذي أنهى نكت الاعتراض إلى ستّ هي: التّنزيه والتّعظيم، والدّعاء، والتّنبيه، وتخصيص أحد المذكورين بزيادة التّأكيد في أمر علّق بهما، والمطابقة مع الاستعطاف، والتّنبيه على سبب أمر فيه غرابة (الإيضاح في علوم البلاغة، 194-195). وهو أوسع كذلك ممّا ذهب إليه صولة؛ إذ عدّد من نكت الاعتراض، بالاعتماد على الزّركشي، سبعاً، وأنهاها إلى ثمانٍ هي: تقرير الكلام، والتّنزيه والتّعظيم، والتّبرّك، والتّأكيد، والبيان، وتخصيص أحد المذكورين بزيادة التّأكيد في أمر علّق بهما، وزيادة الردّ على الخصم، والإدلاء بالحجّة (صولة، 2001، 1: 404-405).

وبذلك يبدو تصنيف وظائف الاعتراض لدى ابن عاشور أكثر تنوّعاً، وهو ما يدلّ على أنّه كان يراعي في هذا التّصنيف مقتضيات الاستعمال أكثر ممّا كان يراعي مقتضيات النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة، وهو ما مكّنه من الإحاطة بجوانب من الاعتراض لم تتناولها النّظريتان النّحويّة والبيانيّة؛ ذلك أنّ النّظريّة النّحويّة لم تكن قادرة على الإحاطة بكلّ أنواع الاعتراض الفعليّة في الخطاب؛ لأنّها لم تفلح في الخروج من حدود الجملة والبنية العامليّة، والنّظريّة البيانيّة بدورها -وإن راعت بعض مقتضيات الاستعمال- لم تتمكّن من تجاوز المستوى الموضعيّ في تحليل علاقة الاعتراض بسياقه. وفي تقديرنا، تمكّن ابن عاشور من تجاوز ذلك إلى تحليل الظّاهرة تحليلاً شاملاً يراعي كلّ المستويات الموضعيّة منها والكلّيّة، وهو ما سمح له بأن يُحيط أكثر من غيره بتنوّع وجوه استعمال الاعتراض في الخطاب من ناحية مكوّناته وموقعه ووظيفته، وهو ما جعل التّعريف الذي قدّمه للاعتراض وأوردناه في (1) يشتمل على المستوى الكلّيّ المتعلّق بالأبنية الكبرى، وقد لاحظنا فيه أنّه أحجم عن تعيين غرض أو نكتة محدّدة للاعتراض، وذلك، في تقديرنا، نابع من الهاجس التّحليلي لديه الذي أوقفه على صعوبة الإحاطة بوظائف

الاعتراض الفعليّة في الخطاب، فاكتفى بالكلام على تفاعل غرض الاعتراض مع الغرض الأصليّ للكلام، وعلى ارتباط غرض الاعتراض بالغرض الأصليّ بعلاقة تكميل لم يحدّدها، وبذلك يكون التّعريف، الّذي قدّمه ابن عاشور للاعتراض، أكثر التّعريفات الّتي رأيناها شمولاً، وهو يترجم سعيه إلى الإحاطة، من خلال هذا التّعريف، بكلّ نكت الاعتراض أو وظائفه الدّلاليّة والتّداوليّة المستعملة منها والمحتملة، كما يعبّر عن رغبته في تلافي أوجه القصور في التّعريفات السّابقة. ولعلّ ما هو أهمّ، في تقديرنا، من تحديد نكتة الاعتراض أو الغرض الّذي يساق له، وهو متنوّع تنوّع السّياقات الّتي تكتنف المتتالية الاعتراضيّة، هو العناية الخاصّة الّتي وجّهها ابن عاشور إلى تحليل علاقات المناسبة بين مكوّنات المتتالية الاعتراضيّة، وهو ما يثبت أنّ المتتالية يتحقّق بها غرض واحد أو بنية كبرى واحدة في عبارات المعاصرين. فالمحدّد للمكوّن الاعتراضيّ ليس غرض المتتالية المعترض بينها وحده؛ بل إنّ غرض المتتالية المعترضَةِ لا يقلّ أهمّيّة عن غرض المتتالية المعترض بين أجزائها. ويظهر هذا الاهتمام على نحو خاصّ ضمن ما يسمه بـ «الاعتراض المطنب» المتمثّل في المتتالية ذات العدد من الآيات. ونكتفي من نماذجه بالمتتالية الآتية نظراً إلى طول تلك النّماذج[1]:

(11) ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿150﴾ كَمَآ أَرْسَلْنَا

(1) نشير هنا إلى بعض تلك النّماذج لدى ابن عاشور، ومنها الاعتراض بثماني عشرة آية بين الآيتين 192 و210 من سورة الشعراء، وهو اعتراض «استدعاه تناسب المعاني وأخذُ بعضها بحُجز بعض تفنّناً في الغرض» (التحرير والتنوير، 19: 198). وكذلك الاعتراض بستّ عشرة آية من الآية 59 إلى الآية 75 من سورة الأعراف، والاعتراض بتسع آيات في سورة النّحل من الآية 89 إلى الآية 98. وأمثلة الاعتراض بعدد أقلّ من ذلك من الآيات لا يسعنا تعدادها.

فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ
وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴿151﴾ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا
تَكْفُرُونِ ﴿152﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ
﴿153﴾ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ
﴿154﴾ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ
وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿155﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ
﴿156﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿157﴾ إِنَّ
ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن
يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿158﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ
أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ
وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿159﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ
وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿160﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ
وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿161﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ
يُنظَرُونَ ﴿162﴾ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿163﴾ إِنَّ فِى
خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ
بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا
وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ
وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿164﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا
يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ
ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿165﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟
مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿166﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ
ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ
حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿167﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى
ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿168﴾ إِنَّمَا
يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿169﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ

ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿170﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿171﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿172﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿173﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿174﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿175﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿176﴾ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 150-177].

هذا شاهد يتضمّن اعتراضاً بأربع وعشرين آية يتجاوز عدد جملها الخمسين جملة، أوردناه على طوله لأهمّيته، واكتفينا به ممثّلاً لهذا النّوع من الاعتراضات المطنبة كما يسميها ابن عاشور، وهو، في تقديرنا، من الاعتراضات الّتي انفرد بها صاحب التّحرير والتّنوير، ولم نجد له نظيراً عند غيره من المفسّرين إلّا ما ذهب إليه ابن الزّبير في (**البرهان في تناسب سور القرآن**) من اعتراض بسورة كاملة هي سورة الجاثية (انظر الفقرة 5,1. في ما يأتي) وهو من نوع الاعتراض بين بنيتين كبريين، ولا علاقة له بالاعتراض في أثناء البنية الكبرى الواحدة، وواضح أنّ الاعتراض في (11) هو بين كلامين متّصلين في غرض واحد يتعلّق بتعيين اتّجاه القبلة في الصّلاة. يقول ابن عاشور: «هذه جمل معترضة بين قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ

شَطْرَهُۥ﴾ وما اتّصل به من تعليله بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ وما عطف عليه من قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ وبين قوله: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾؛ لأن ذلك وقع تكملة لدفع المطاعن في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ المتصل بقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾» (التّحرير والتّنوير، 2: 51).

وليس المحدّد لمقدار المعترض به هنا هو شدّة الاتّصال والمناسبة بين الجمل المعترض بينها فحسب؛ بل علاقات المناسبة بين الجمل المكوّنة للمتتالية المعترض بها. يقول ابن عاشور عن الآيات المكوّنة للمتتالية: «وكلّها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ فسيأتي تبييننا لموقعها» (التّحرير والتّنوير، 2: 52).

ويقول ابن عاشور في تفسير الآية الأخيرة من المتتالية (11) إنّها: «ختام للمحاجّة في شأن تحويل القبلة، وأنّ ما بين هذا وذلك كلّه اعتراض أطنب فيه وأطيل لأخذ معانيه بعضها بحجز بعض» (التّحرير والتّنوير، 2: 128).

أمّا آية ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾، فهو يَعدُّها من قبيل الاعتراض في أثناء الاعتراض[1]. يقول في تفسيرها: «هذا كلام وقع معترضاً بين محاجّة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة، نزل هنا بسبب تردّد واضطراب بين المسلمين في أمر السّعي بين الصّفا والمروة، وذلك عام حجّة

---

(1) هذا النوع من الاعتراض بالبنية الكبرى في أثناء الاعتراض بالبنية الكبرى له نظير في باب الاعتراض النّحوي، والمثل المتداول بين النّحاة من سورة الواقعة: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿75﴾ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿76﴾ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿77﴾ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿78﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿79﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: 75-80]، فقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ اعتراض بين القسم وجوابه، وقوله ﴿لَّوْ تَعْلَمُونَ﴾ اعتراض داخل الاعتراض بين الصّفة والموصوف. انظر الخصائص لابن جنّي مثلاً (1: 355).

الوداع، (...) والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أنّ العدول عن السّعي بين الصّفا والمروة يشبه فعل من عبّر عنهم بالسّفهاء من القبلة[1] [كذا]، وإنكار العدول عن استقبال بيت المقدس، فموقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض» (التّحرير والتّنوير، 2: 58-59).

وقد تتبّع ابن عاشور آيات المتتالية الاعتراضيّة وجملها مبيّناً وجه مناسبة كلّ آية آية وجملة جملة لسابقتها، أو للاحقتها.

وما نخلص إليه من ذلك أنّ المناسبة بين الآيات المكوّنة للمتتالية الاعتراضيّة، أو «أخذ الآيات بعضها بحجز بعض» كما يقول ابن عاشور، عامل أساسيّ في تحديد مقدار المعترض به من الآيات؛ إذ من شروط المعترض به أن يمثّل وحدة نصّيّة متماسكة تنتظمها بنية كبرى واحدة، وهذا هو المبرّر للقول بإمكانيّة الاعتراض في أثناء الاعتراض.

إنّ القول بالاعتراض بالبنية الكبرى في أثناء البنية الكبرى يدلّ على أهمّيّة الدّور الّذي ينهض به المكوّن الاعتراضي في بناء التّمثل المنسجم للأبنية الكبرى داخل السّورة الواحدة. ولئن كان الاعتراض في أثناء الاعتراض يقوم على نوع من التمثّل تكون فيه الأبنية الكبرى متداخلة، فإنّ تمثّل العلاقات بين المتتاليات المتجاورة أو المتباعدة داخل السّورة ضمن البنية الكبرى للسّورة الواحدة لا يقلّ أهمّيّة في تعيين المكوّن الاعتراضي داخل كلّ متتالية خاصّة إذا ارتبطت المتتاليتان بعلاقة من علاقات المقابلة أو التّناظر.

1-4- دور تمثّل المفسّر للعلاقات بين المتتاليات داخل السّورة في تعيين المكوّن الاعتراضيّ:

1-4-1- دور العلاقات بين المتتاليات المتجاورة في تحليل مناسبة الاعتراض:

من أمثلة الاعتراض الطّريفة، الّتي تتجاوز نطاق البنية الكبرى الواحدة،

(1) يبدو أنه سقطت كلمة من كلام الشيخ ونرجح أنها «من إنكار القبلة».

ما يكون نتيجة تمثّل المفسّر لعلاقات المناسبة بين الأبنية الكبرى المتجاورة داخل السّورة الواحدة كما في المثال الآتي:

(12) أ- ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (36) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (37) قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 36-38].

ب- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (42) وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 42-43].

يرى ابن عاشور أنّ «اتّساق النّظم يقتضي أن تكون جملة: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ [في(12ب)] حالاً من الضّمير في قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وتكونَ جملة: ﴿وَنَزَعْنَا﴾ مُعترضة بين جملة: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾، وجملة: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ...﴾ إلخ، اعتراضاً بُيِّنَ به حال نفوسهم في المعاملة في الجنّة، ليقابِل الاعتراض الّذي أُدمِج في أثناءِ وصف عذاب أهل النّار، والمبيّن به حال نفوسهم في المعاملة بقوله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾» (التّحرير والتّنوير، 8: 131).

إنّ الدّاعي إلى الاعتراض في المثال (12ب)، بحسب ابن عاشور، هو اتّساق النّظم، وهو يفهم اتّساق النّظم على نحو مخالف للجرجاني، فالنّظم يتجاوز لدى ابن عاشور توخي معاني النّحو في الجملة، أو في المستوى

الموضعي لعلاقات الوصل والفصل بين الجمل؛ بل إن اتّساق النّظم هنا يتجاوز مستوى العلاقات بين الجمل إلى العلاقات بين المتتاليات والأبنية الكبرى في الخطاب، فالمقابلة بين المتتاليتين في المثال (12) تتأسّس على المقابلة بين بنيتين كبريين تتعلّق أولاهما ببيان مصير المكذبين، وثانيتهما ببيان مصير المؤمنين. ولمّا اعترض في أثناء المتتالية الأولى بوصف أحوال تعامل أهل النار فيما بينهم، اقتضى ذلك الاعتراضَ في الثّانية بوصف أحوال تعامل أهل الجنّة فيما بينهم لكي يتحقّق بذلك التّقابل بين المتتاليتين من خلال التّناظر بينهما، وهذا مظهر من مظاهر المناسبة في الخطاب يتجاوز الأبنية الموضعيّة إلى الأبنية الكلّيّة للمتتاليات.

1-4-2- المتتالية المعترضة مؤكّدة لغرض السّورة ورابطة للمتتالية المعترضة به:

قد ترتبط المتتالية المعترضة بنظيرة لها في بداية السّورة فتؤكّدها، وقد تربط المتتالية التي وردت ضمنها بغرض السّورة وبنيتها الكبرى، كما في المتتالية الآتية في (13ب):

(13) أ- ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: 13].

ب- ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿32﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿33﴾ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿34﴾ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿35﴾ وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [هود: 32-36].

يقول ابن عاشور في تحليل مناسبة الاعتراض في المتتالية (13ب): «﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ﴾ جملة

معترضة بين جملة أجزاء القصّة وليست من القصّة، ومن جعلها منها فقد أبعد، وهي تأكيد لنظيرها السّابق في أوّل السّورة. ومناسبة هذا الاعتراض أنّ تفاصيل القصّة الّتي لا يعلمها المخاطبون تفاصيل عجيبة تدعو المنكرين إلى أن يتذكّروا إنكارهم، ويعيدوا ذكره. وكون ذلك مطابقاً لما حصل في زمن نوح عليه السّلام، وشاهده بكتب بني إسرائيل يدلّ على صدق النّبيّ ﷺ؛ لأنّ علمه بذلك مع أمّيّته وبعد قومه عن أهل الكتاب آية على أنّه وحي من الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (التّحرير والتّنوير، 12: 63-64).

يشير ابن عاشور إلى الآية المؤكّدة في بداية السّورة، وهي الآية الواردة في (13 أ) الّتي توجّه فيها الخطاب إلى الرّسول يأمره أن يتحدّى المشركين أن يأتوا بعشر سور مفتريات مثل القرآن. وعلاقة التّأكيد هذه من شأنها أن تُدرج المتتالية القصصيّة، الّتي وردت ضمنها الجملة الاعتراضيّة، بأسرها ضمن السّياق الحجاجيّ الّذي يكتنف السّورة منذ بدايتها، وهو سياق محاجّة بني إسرائيل بأنّ القرآن منزّل من الله. وعلى هذا لا تكون الجملة الاعتراضيّة مرتبطة بنظيرتها فحسب؛ بل هي في هذا السّياق رابطةٌ المتتاليةَ الّتي وردت ضمنها بغرض السّورة وبنيتها الكبرى. فالجملة المعترضة هنا جاءت تقطع تتابع الأحداث في القصّة لتنصّ على وظيفة المتتالية القصصيّة باعتبارها حجّة ودليلاً على الغرض من السّورة، وتكرار جملة ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ يدعم هذا الاستنتاج.

وهذا التّحليل يدلّ على أنّ تعيين المكوّن الاعتراضي لا يخضع للعلاقات الموضعيّة بين الجمل المعترض بينها، ولا يخضع للبنية الكبرى للمتتالية المعترض بينها فحسب؛ بل هو يخضع لتمثّل عالم المناسبات للسّورة في كليّتها، ولانتظام أغراضها، وبنيتها الكبرى الرّئيسة وما تفرّع عنها من أبنية كبرى، وصولاً إلى مستوى الجمل في السّورة. وبذلك يكون مستوى البنية الكبرى الكلّيّة للسّورة هو المحدّد لبقيّة المستويات والمتحكّم فيها؛ بل إنّ تمثّل المفسّر للبنية الكبرى للمصحف بأسره ولانتظام السّور داخله قد يكون

محدّداً للسّورة بما هي بنية كبرى على أنّها سورة اعتراضيّة، وهذا أدخل في المناسبات بين السّور من المناسبات بين الآيات.

1-5- الاعتراض بسورة بين سورتين:

يبدو أنّه لا يوجد للاعتراض حدّ يقف عنده علماء المناسبة، ومن أطرف أنواع الاعتراض، الّتي عثرنا عليها عندهم، الاعتراض بسورة كاملة بين سورتين، وهو ما وجدنا مثالاً له عند ابن الزّبير في (**البرهان في تناسب سور القرآن**) في أثناء الكلام عن مناسبة سورة الممتحنة لسابقتها. يقول: «افتتحت هذه السّورة بوصيّة المؤمنين على ترك موالاة أعدائهم ونهيهم عن ذلك، وأمرهم بالتّبرّي منهم، وهو المعنى الوارد في قوله خاتمة المجادلة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [المجادلة: 22] إلى آخر السّورة، وقد حصل منها أنّ هذه أسنى أحوال أهل الإيمان، وأعلى مناصبهم ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: 22]، فوصّى عباده في افتتاح الممتحنة بالتّنزّه عن موالاة الأعداء، ووعظهم بقصّة إبراهيم عليه السلام والّذين معه في تبرّئهم من قومهم ومعاداتهم، والاتّصال في هذا بيّن، وكأنّ سورة الحشر وردت مورد الاعتراض المقصود بها تمهيد الكلام، وتنبيه السّامع على ما به تمام الفائدة. لمّا ذكر أنّ شأن المؤمنين أنّهم لا يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا أقرب النّاس إليها [كذا]، واعترض بتنزيهه عن مرتكباتهم، ثمّ أتبع ذلك ما عجّله لهم من النّقمة والنّكال، ثمّ عاد الأمر إلى النّهي عن موالاة الأعداء جملة، ثمّ لمّا كان أوّل سورة الممتحنة إنّما نزل في حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه وكتابه لكفّار قريش بمكّة، والقصّة مشهورة، وكفّار مكّة ليسوا من يهود، وطلب المعاداة للجميع واحد، فلهذا فصل بما هو من تمام الإخبار بمآل يهود، وحينئذٍ عاد الكلام إلى الوصيّة عن نظائرهم من الكفّار المعاندين، والتحمت السّور الثّلاث، وكثر في سورة الممتحنة ترداد الوصايا والعهود، وطلب الوفاء بذلك كلّه، ولهذه المناسبة ذكر فيها الحكم في بيعة النّساء، وما

يشترط عليهنّ في ذلك، فبنى السّورة على طلب الوفاء افتتاحاً واختتاماً حسبما بيّن في التّفسير؛ لينزّه المؤمن عن حال من قدّم ذكره في سورة الحشر وفي خاتمة سورة المجادلة» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 33-334).

إنّ من مظاهر التّناسب بين السّور، عند علماء المناسبة، التّناسب بين فاتحة السّورة وخاتمة سابقتها في ترتيب المصحف، وقد مهّد ابن الزّبير لكتابه **(البرهان في تناسب سور القرآن)** بالاحتجاج؛ لأنّ ترتيب السّور في المصحف إن كان من فعل الصّحابة الّذين جمعوا القرآن، فإنّ له ما يؤيّده من أخبار تجعل هذا التّرتيب في حكم الموقوف على الرّسول.

وبقطع النّظر عن المنطلقات العقائدية، الّتي ينطلق منها علماء المناسبات في هذا المجال، فإنّ ما يهمّنا هو الطّريقة الّتي اعتمدوها في إجراء مفهوم المناسبة بين السّور على أساس أهمّيّة موقع الفاتحة والخاتمة من السّورة باعتبار الفاتحة بمنزلة المقدّمة الّتي تتضمّن المضمون العامّ للسّورة، وأنّ الخاتمة تتضمّن الخلاصة العامّة للسّورة.

وهذا الاهتمام بالفواتح والخواتم له أصول في كتب البلاغة والنّقد في كلام علماء البديع عن حسن الابتداء، وبراعة الاستهلال، وحسن المقاطع[1]، وله كذلك تطبيقات على الشّعر العربي في كتب النّقد، لعلّ أنضجها ما نجده لدى حازم القرطاجنّيّ في **(منهاج البلغاء)** من عناية بمواضع مخصوصة من القصيدة هي فاتحة القصيدة وخاتمتها وأبيات التّخلّص من فصل إلى آخر من فصولها بمصطلحه[2]. ولكنّنا لا نعلم أحداً من النقّاد وعلماء

---

(1) انظر حسن الابتداء في كتاب البديع لابن المعتز (ص 176)، وانظر كلام القزويني في خاتمة كتابه وهو قوله: «على المتكلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه هي الابتداء (...) وأحسنه ما يناسب المقصود، ويسمّى براعة الاستهلال، وثانيها التخلص (...) وثالثها الانتهاء (...) وأحسنه ما آذن بانتهاء الكلام، (...) وجميع فواتح السور وخواتمها واردة على أحسن الوجوه وأكملها» (التلخيص، 429-435).

(2) انظر قوله في حسن الاستهلال: «وتحسين الاستهلالات والمطالع من أحسن شيء =

البلاغة تصدّى لدراسة قصيدة بأكملها محلّلاً أوجه العلاقات بين متتالياتها أو أبياتها تحليلاً شاملاً ينمّ عن توفّر جهاز نظريّ مكتمل، ورؤية نصّيّة شاملة، على غرار ما نجده عند علماء المناسبات في تعاملهم مع الخطاب القرآنيّ، فهؤلاء لم يكتفوا بتفسير الآيات المفردة، ولم تكن عنايتهم بالآيات عناية "ذرّيّة" على غرار ما نجده لدى النّقّاد وعلماء البلاغة من عناية بالأبيات المفردة في القصيدة؛ بل إنّنا نجد لدى علماء المناسبات وعياً بالمستويات النّصّيّة المختلفة الموضعيّة منها والكلّيّة، وذلك ما جعل تحليلهم يشتمل على سور بأسرها. فقد شاع بينهم أنّ القرآن كلّه «في حكم سورة واحدة متّصل بعضه ببعض» (الكشّاف، 4: 659). وذلك ما دعاهم إلى العناية بالعلاقات بين سوره حتّى تعاملوا معها على أنّها فصول من خطاب واحد متجانس. وهم يتطلّبون العلاقات بين تلك الفصول موضعيّاً في مستوى فواتح السّور وخواتمها وكلّيّاً بين الأبنية الكبرى للسّور، والمستويان لا ينفصلان إذا أخذنا في الاعتبار ما أشرنا إليه من وعي بأهمّيّة الفواتح والخواتم في الإفصاح عن الأبنية الكبرى للسّور. فنراهم ينطلقون من تلك المواضع لبناء تمثّلهم للأبنية الكبرى للسّور وتراتبيّة الأغراض فيها. ولمّا كان الخطاب القرآنيّ عندهم في حكم السّورة الواحدة، كانت السّور فيه في حكم الآيات المتّصلة، واتّصال

= في هذه الصّناعة؛ إذ هي الطّليعة الدالّة على ما بعدها المتنزّلة من القصيدة منزلة الوجه والغرّة» (منهاج البلغاء، 2: 309). وقد ذكر في الكلام على قواعد النظم مجموعة من القواعد وسمها بالقوى الفكريّة، وذكر منها «القوّة على تصوّر صورة للقصيدة تكون بها أحسن ما يمكن، وكيف يكون إنشاؤها أفضل من جهة وضع بعض المعاني والأبيات والفصول من بعض؛ بالنّظر إلى صدر القصيدة ومنعطفها من نسيب إلى مدح، وبالنّظر إلى ما يجعل خاتمتها إن كانت محتاجة إلى شيء معين في ذلك» (منهاج البلغاء، 2: 200) وانظر كذلك الباب الّذي عقده ابن رشيق للمبدأ والخروج والنّهاية (العمدة، 1: 217-241). وانظر كذلك باب حسن الابتداءات لابن أبي الإصبع (بديع القرآن، 2: 64). وانظر كذلك الباب المطوّل الّذي عقده لحسن الخاتمة (بديع القرآن، 2: 343-353).

فاتحة كلّ سورة بخاتمة سابقتها من مظاهر ذلك الاتّصال، فلا يجوز الفصل بين السّورتين المتّصلتين تبعاً لذلك إلّا على سبيل الاعتراض قياساً على الفصل بين الجملتين المتّصلتين في الاعتراض البيانيّ أو بين العنصرين المتطالبين في الاعتراض النّحوي.

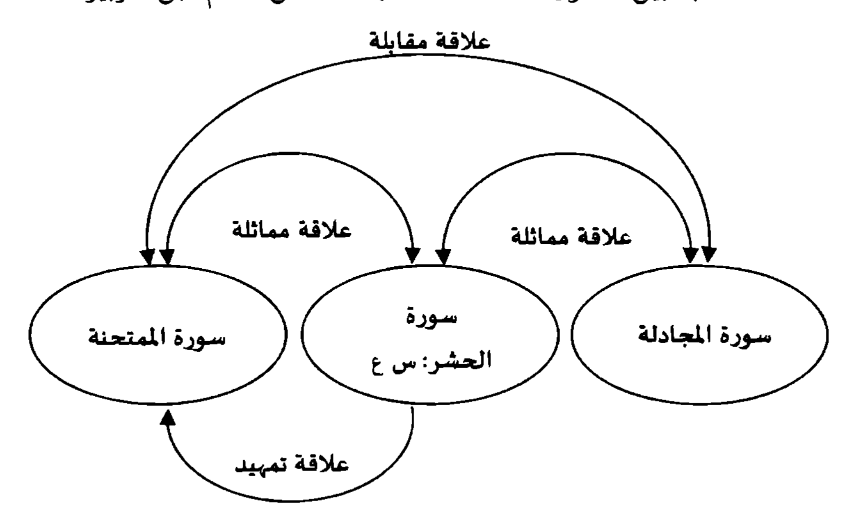
وما رأيناه لدى ابن الزّبير يكشف أهمّيّة النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة في بناء نظريّة النّصّ لديه. فهو يتمثّل العلاقات بين السّور والأبنية الكبرى في الخطاب القرآنيّ تمثّلاً لا يبعد عن تمثّل النّحاة والبيانيّين للعلاقات بين مكوّنات الجملة أو بين الجمل، وذلك ما جعل ابن الزّبير يذهب إلى وجود ما يمكن أن نطلق عليه «السّورة الاعتراضيّة»، وهي سورة يمكن أن نعرّفها بأنّها تفصل بين سورتين متّصلتين، فتفيد تأكيداً وتشديداً للسّورتين المعترض بينهما، وهو واضح من قول ابن الزّبير : «وكأنّ سورة الحشر وردت مورد الاعتراض المقصود بها تمهيد الكلام، وتنبيه السّامع على ما به تمام الفائدة».

وقد اهتمّ ابن الزّبير بتحليل العلاقة بين السّورتين المعترض بينهما اهتمامه بتحليل علاقة السّورة المعترضة بكلّ منهما، على غرار ما رأيناه عند علماء المناسبات من عناية بتناسب الجملتين المعترض بينهما من ناحية وبين الجملة الاعتراضيّة والجمل المعترض بينها من ناحية أخرى. وما يميّز الاعتراض بالسّورة عند ابن الزّبير أنّه من باب الاعتراض بين البنيتين الكبريين ببنية كبرى ثالثة. وقد عمد ابن الزّبير في تحليله إلى تلخيص أغراض السّور الثّلاث للوقوف على البنية الكبرى الجامعة في كلّ سورة سورة؛ إذ إنّ هذه البنية هي الّتي يتحقّق من خلالها التّلاحم بين السّور.

ونشير هنا إلى ما توصّل إليه محلّلو الخطاب المعاصرين من أهمّيّة تقنيات التّلخيص، وإعادة الصّياغة في التّوصّل إلى الأبنية الكبرى للنّصوص، وهو ما نلمس نوعاً من الوعي به عند علماء المناسبة كلّما انصبّت عنايتهم على بيان وجه المناسبة بين السّور أو بين الأبنية الكبرى في السّورة الواحدة. وإن عدنا إلى المثال السّابق لدى ابن الزّبير استطعنا أن نتبيّن أهمّيّة تقنية

التّلخيص لديه في بيان تلاحم السّور الثلاث المعترض بينها والمعترضة، فالغرض من سورة المجادلة هو التّشنيع بمن يحادّون الله ورسوله، وقد خُتمت بالنّهي عن موالاتهم، وهو الغرض الّذي تواصل في سورة الممتحنة، الّتي تضمّنت حثّ المؤمنين على عدم موالاة الأعداء، وأَمَرَتْهم بالتبرّؤ منهم، ونزَّهتهم عن مرتكبات المشركين؛ إذ ألحّت على وفاء المؤمنين بالعهود، وقد تضمّنت سورة الحشر المعترضة بين السّورتين الإخبارَ بمآل اليهود؛ إذ شاقّوا الله ورسوله، ودعوةَ المؤمنين إلى الاعتبار بحالهم.

فسورة الحشر ترتبط بالسّورتين الأخريين بعلاقة المماثلة بين أحوال اليهود وأحوال المشركين في السّورتين المعترض بينهما، وهي في موقع التّمهيد لسورة الممتحنة لما تضمّنته هذه السّورة من تنزيه المؤمنين عن مرتكبات المشركين ودعوتهم إلى الوفاء بعهودهم. وبين السّورتين المعترض بينهما نوع من المقابلة من حيث الإلحاح في سورة المجادلة على وصف أحوال من يحادّون الله ورسوله، والإلحاح في سورة الممتحنة على دعوة المؤمنين إلى التنزّه عن مرتكبات المشركين. ونوضّح ذلك بالتّمثيل الآتي لعلاقات المناسبة بين السّور الثّلاث كما فهمناها من كلام ابن الزّبير:



تمثيل يوضّح العلاقات بين سور المجادلة والحشر والممتحنة لدى ابن الزّبير

2- دور الأبنية العليا في تحليل مناسبة الاعتراض:

من المعايير المعتمدة في تعيين المتتالية الاعتراضيّة لدى علماء المناسبات معيار يتعلّق بنوع الخطاب المعترض به، فالاعتراض يتحدّد وفق هذا المعيار على أنّه نوع من العدول عن نمط الخطاب الّذي تُبنى عليه المتتالية من الآيات. وهو ما يعرف في الاصطلاح المعاصر بالأنماط النّصيّة من قبيل السّرد والحوار والوصف والحجاج والبيان. وقد وجدنا عناية خاصّة لدى علماء المناسبات بأشكال الاعتراض ضمن النّمطين السّرديّ والحجاجيّ. ونكتفي هنا بتحليل بعض نماذج هذا النّوع من الاعتراض بالتّركيز على الدّور الّذي ينهض به مفهوم المناسبة الكلّيّة المتعلّق بالنّمط النّصيّ في تعيين المكوّن الاعتراضي، وتحليله تحليلاً يراعي مبدأ الانسجام عند علماء المناسبة.

ويمكن أن نتبيّن صنفين من الاعتراض يرجعان إلى البنية العليا في الخطاب: صنفاً يرجع إلى المقولات المتعلّقة بنمط الخطاب المعترض بينه، وصنفاً يرجع إلى الاعتراض بنوع من أنواع الخطاب بين أجزاء نوع آخر مختلف، كأن يُعترض بين أجزاء الخطاب السّرديّ بخطاب وصفيّ أو بخطاب حجاجيّ، ونتناول في ما يأتي صنفي الاعتراض بالتّحليل:

2-1- الاعتراض الراجع إلى النّمط النّصيّ الواحد:

2-1-1- الاعتراض بالمقولات السّرديّة بين أجزاء الخطاب السرديّ:

يتعلّق هذا النّوع من الاعتراض بالنّمط السّردي من الخطاب القرآني على نحو خاصّ، وهو يتّصل بالمتتاليات السّرديّة في الخطاب القرآنيّ، أو ما يعرف بالقصص القرآني، وتنهض ضمنه المقولات السّرديّة في مصطلح المعاصرين[1] بدور خاصّ في تعيين الجملة الاعتراضيّة، وهو ما يشير إليه

(1) يبدو أنّ مصطلح المقولات السّرديّة يحظى بنوع من الإجماع في الدّراسات السّرديّة، فنحن نجده لدى تودوروف (Todorov,1966: 125-151)، ولدى جنيت، الّذي يعرّفها =

ابن عاشور على نحو خاصّ بعدد من العبارات من قبيل «الاعتراض بين أجزاء القصّة»، أو «الاعتراض في أثناء القصّة»، أو «الاعتراض بين أجزاء الحكاية».

وقد لاحظنا أنّ بعض الأنواع من الاعتراض في الخطاب القصصي ترجع إلى بعض المقولات السّرديّة مثل مقولة التّرتيب المتعلّقة بمنطق الأحداث وترتيبها في القصّة، ومثل مقولة الفواعل أو ما يعرف تقليديّاً بالشّخوص، ومنها ما يتعلّق بمقولة الرّاوي، ومنها ما يتعلّق بالمغزى من القصّة أو العبرة الأخلاقيّة منها.

2-1-1-1- الاعتراض بكلام الرّاوي بين كلام الشّخصيّة:

مثاله ما نجده في تفسير المتتالية الآتية في (14) لدى ابن عاشور، وقد اقتطعناها من قصّة موسى في سورة طه لطولها، واكتفينا منها بما يوضّح موقع المتتالية الاعتراضيّة:

(14) ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ (49) قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ (50) قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ (51) قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى (52) ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ (53) كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ (54) مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ (55) وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ (56) قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: 49- 57].

= بأنّها المستويات التي تُعتمد في تعريف السّرد من قبيل الزّمن والمظهر والجهة (Genette, 1972: 74, 76). كذلك نجد مصطلح المقولات السّرديّة لدى فان داك؛ فهو يعدّ مقولتي العقدة والحلّ مقولتين سرديّتين تقليديّتين إلى جانب مقولات أخرى من قبيل: الحبكة، والحدث، والتقويم، والمشهد، والإطار (فان داك، 1980: 229-230)، ويطلق عليها بعض الدارسين مصطلح: المكوّنات السّرديّة (Constituants). انظر على سبيل المثال جان ميشيل أدام (Adam, 1992: 46).

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية الاعتراضيّة: «هذه جمل ثلاث معترضة في أثناء قصّة موسى. فالجملة الأولى منها مستأنفة ابتدائية على عادة القرآن من تفنّن الأغراض لتجديد نشاط الأذهان. ولا يحتمل أن تكون من كلام موسى؛ إذ لا يناسب ذلك تفريع قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا﴾. فقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ خبر لمبتدأ محذوف؛ أي هو الّذي جعل لكم الأرض مهداً، والضّمير عائد إلى الرّبّ المفهوم من ﴿رَبِّى﴾؛ أي هو ربّ موسى» (التّحرير والتّنوير، 16: 235-236).

يعتمد ابن عاشور في تعيين المتتالية الاعتراضيّة على عدم مناسبة الكلام الوارد فيها لأن يصدر من موسى وأخيه هارون، كما يوهم بذلك السّياق، فتعيين المتتالية الاعتراضيّة يخضع لتصوّر المفسّر لما يمكن أن يصدر من أقوال عن شخوص القصّة، فالكلام المعترض لا يصحّ أن يصدر عن غير الذّات الإلهية بحسب ابن عاشور؛ لذلك عدّه معترضاً بين أقوال موسى في القصّة، فهو كلام الله تعالى الّذي يضطلع برواية القصّة، وليس من الكلام المحكيّ على لسان موسى. ونلاحظ هنا تطبيقاً من تطبيقات مبدأ المناسبة في تحليل الخطاب القصصي يرجع إلى المناسبة بين الشخصيّة وأقوالها في القصّة؛ إذ كثيراً ما يعترض بين كلام الشخصيّة الواحدة في القصّة، أو بين الحوار الدّائر بين الشّخصيّات، بكلام الذّات الإلهيّة الّتي تضطلع برواية أحداث القصّة.

2-1-2- الاعتراض ومقولة التّرتيب[1]:

لعلّ من أهمّ المقولات السّرديّة الّتي ترتبط بالخطاب القصصيّ ما يرجع إلى منطق الأحداث وترتيبها في القصص القرآنيّ؛ إذ غالباً ما يُعترض بين الأحداث بما يؤدّي إلى الخروج عن التّرتيب الأصليّ المفترض في مستوى

(1) نعتمد هنا مصطلح الترتيب (Ordre) في إثر جنيت، وهو يدرج ضمن مقولة التّرتيب مجموعة من الظّواهر المتعلّقة بالتّعارض بين زمن الخبر وزمن الخطاب من قبيل الاستباق (Prolepse) والارتداد (Analepse). (Genette, 1972: 77, 82).

الخبر[1]؛ أي في مستوى الأحداث كما يُفترض أن تقع في الواقع. ومن أمثلة ذلك ما نجده في المتتالية الآتية في (15):

(15) ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿121﴾ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿122﴾ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: 121-123].

ورد في تفسير ابن عاشور للمتتالية السّابقة، الّتي اجتزأناها من قصّة آدم ضمن سورة طه: «وجملة ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ معترضة بين جملة

---

(1) نعتمد ترجمة مصطلح (Histoire) بمصطلح (خبر) في إثر القاضي، وهو يعرّف الخبر نقلاً عن مقال تودوروف (1966) السّابق بأنّه «ما يتّصل بواقع ما، وأحداث قد تقع، وشخصيّات تختلط بشخصيّات الحياة الواقعيّة»، في مقابل ترجمة مصطلح (Discours) بخطاب وهو «الكلام المستعمل لنقل الأحداث والأقوال إلى سامع أو قارئ، وهذا الكلام يقوم به راو» (القاضي، 1998: 48-49). ويبدو أنّ مردّ هذه الثنائيّة إلى التّمييز الّذي أقامه الشّكلانيّون الرّوس بين المتن (Fable) والمبنى (Sujet)، وهو أمر يرجع إلى مفهوم «الاختلاف بين نظام الأحداث ونظام الكلام»، الّذي «اعتمده الشّكلانيّون الرّوس كقرينة من القرائن الأساسية لإقامة تعارض المتن (نظام الأحداث) والمبنى (نظام الخطاب)» (تودوروف، 1990: 47). وتوجد ترجمات أخرى لثنائيّة (Histoire\ Discours) من قبيل الحكاية والقصّة (انظر ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلّي، للفصل الموسوم بـ: خطاب الحكاية لجنيت، 1997: 38-39). ويعتمد بعض الدّارسين أكثر من ترجمة في العمل الواحد (انظر: خضر، 2004. وهو يترجم المصطلحين بالقصّة والخطاب أحياناً، وبالمتن الحكائيّ والخطاب السّرديّ أو بالمتن الحكائيّ والمبنى الحكائيّ في أحيان أخرى). وذلك يرجع إلى المزج بين ثنائية (Fable\Histoire) لدى توماشوفسكي وثنائية (Récit\Histoire) لدى جنيت. والمهمّ بالنّسبة إلينا هو المنهج الّذي اعتمده الإنشائيّون، وهو يقوم في جوهره على المقارنة في دراسة الخطاب السرديّ بين مستويي الخبر والخطاب على أساس أنّ الجانب الفنّي في الخطاب السّردي يرجع إلى أنماط العدول التي تتحقّق في الخطاب السّرديّ عن المنطق الّذي يفترض أن تقع به الأحداث في واقع ما أو في عالم ممكن ما إن نحن اعتمدنا مصطلحات المناطقة.

﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ وجملة ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢا﴾؛ لأنّ الاجتباء والتّوبة عليه كانا بعد أن عُوقب آدم وزوجه بالخروج من الجنّة كما في سورة البقرة، وهو المناسب لترتّب الإخراج من الجنّة على المعصية دون أن يترتّب على التّوبة. وفائدة هذا الاعتراض التّعجيل ببيان مآل آدم إلى صلاح» (التّحرير والتّنوير، 16: 327).

يوضّح التّحليل السّابق أنّ الاعتراض يمثّل أداة تفسّر العدول عن التّرتيب الأصليّ للأحداث في القصّة. ونلاحظ أنّ تمثّل التّرتيب الأصلي لدى المفسّر يقوم على المقارنة بين الصّيغ المتعدّدة لتوارد القصّة في السّور المتعدّدة. وهنا عمد المفسّر إلى المقارنة بين الوارد في سورة البقرة من قصّة آدم والوارد منها في سورة طه، ولكنّ ذلك لا يكفي في الحكم على التّرتيبين أيّهما الأصل وأيّهما الفرع، وهو ما ألجأ المفسّر إلى البحث في المنطق الدّاخليّ لأحداث القصّة في مستوى ما يطلق عليه علماء السّرد المعاصرون: الخبر في مقابل الخطاب. فتنوّع أشكال ورود القصّة الواحدة في الخطاب القرآنيّ يرجع إلى تنوّع الخطابات. أمّا منطق الأحداث فيها فيرجع إلى المادّة الأوّليّة الّتي توسم بالخبر، وقد تمثّلها المفسّر بالاستناد إلى تجربته في الكون وخبرته الّتي تقتضي أنّ النتائج تترتّب على الأسباب في عالم الوقائع المفترض.

وبناء على ذلك، لا يمكن أن يكون العقاب مترتّباً على التّوبة. ولكنّ الخطاب القصصيّ لا يُبنى دائماً على المنطق الأصلي للأحداث الّذي يقوم على التّعاقب الزمنيّ أو السّببيّ عادة، فهو يجنح، في كثير من الأحيان، إلى أنواع من العدول لتحقيق أغراض فنّيّة ودلاليّة محدّدة.

وقد اعتنى علماء السّرد المعاصرون بدراسة مظاهر العدول هذه بالاعتماد على المقابلة بين ما أطلقوا عليه مستويي الخبر والخطاب، غير أنّهم لم يتنبّهوا إلى دور الاعتراض في تحقيق مظاهر العدول المذكورة، والتّحليل السّابق يدلّ على وعي ابن عاشور بدور الاعتراض باعتباره صيغة من صيغ الخطاب تتحقّق بها جملة من المقولات السّرديّة من قبيل الاستباق والارتداد.

ونكتفي بذكر أنموذجين للاعتراض في القصص القرآنيّ يتّصلان بمقولة التّرتيب أوّلهما يتعلّق بالارتداد وثانيهما يتعلّق بالاستباق(1).

أ- الاعتراض بمقولة الارتداد:

نقتبس مثاله من قصّة موسى مع قومه من سورة طه، ونكتفي منها بما يوضّح الغاية من إيرادها:

(16) ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿83﴾ قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ ﴿84﴾ قَالَ فَإِنَّا قَدۡ فَتَنَّا قَوۡمَكَ مِنۢ بَعۡدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴿85﴾ فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَمۡ يَعِدۡكُمۡ رَبُّكُمۡ وَعۡدًا حَسَنًاۚ أَفَطَالَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡعَهۡدُ أَمۡ أَرَدتُّمۡ أَن يَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُم مَّوۡعِدِي ﴿86﴾ قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿87﴾ فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ﴿88﴾ أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا وَلَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا ﴿89﴾ وَلَقَدۡ قَالَ لَهُمۡ هَٰرُونُ مِن قَبۡلُ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦۖ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَٱتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوٓاْ أَمۡرِي ﴿90﴾ قَالُواْ لَن نَّبۡرَحَ عَلَيۡهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرۡجِعَ إِلَيۡنَا مُوسَىٰ ﴿91﴾ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ﴿92﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ﴿93﴾ قَالَ يَبۡنَؤُمَّ لَا تَأۡخُذۡ بِلِحۡيَتِي وَلَا بِرَأۡسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقۡتَ بَيۡنَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَمۡ تَرۡقُبۡ قَوۡلِي﴾ [طه: 83-94].

يقول ابن عاشور في تفسير الآيتين الأخيرتين من (16): «انتقل موسى من محاورة قومه إلى محاورة أخيه، فجملة ﴿قَالَ يَٰهَٰرُونُ﴾ تابعة لجملة ﴿قَالَ

---

(1) يتعلّق الأمر هنا بالمظهر الزّمنيّ في الخطاب القصصيّ، ومفهوما الارتداد والاستباق من ثمار المقارنة بين زمن الخبر وزمن الخطاب؛ إذ إنّ استحالة التّوازي بينهما تؤدّي إلى ما يسمه تودوروف بالخلط الزّمنيّ، وهو يميّز ضمنه بين نوعين رئيسين: «الاسترجاعات أو العود إلى الوراء والاستقبالات أو الاستباقات. ويوجد استقبال عندما يعلن مسبقاً عمّا سيحدث (...) أمّا الاسترجاعات، وهي أكثر تواتراً، فتروي لنا فيما بعد ما قد وقع من قبل» (تودوروف، 1990: 48).

يَٰقَوۡمِ أَلَمۡ يَعِدۡكُمۡ رَبُّكُمۡ وَعۡدًا حَسَنًاۚ﴾، ولجملة ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا﴾. وقد وجدت مناسبة لحكاية خطابِهِ هارونَ بعد أن وقع الفصْل بين أجزاء الحكاية بالجمل المعترضة الّتي منها جملة ﴿وَلَقَدۡ قَالَ لَهُمۡ هَٰرُونُ مِن قَبۡلُ...﴾ إلخ فهو استطراد في خلال الحكاية للإشعار بعذر هارون كما تقدّم» (التّحرير والتّنوير، 16: 291).

فالارتداد إلى حدث سابق من أحداث القصّة متّصلٍ بالحوار الّذي دار بين قوم موسى وأخيه هارون، بعد أن أضلّهم السامريّ، يتّخذ هنا صيغة الاعتراض الّذي يحقّق إشعاراً بعذر هارون، ويقدّم تفسيراً للأحداث، ويبيّن منطقها، ويكشف مظهراً من مظاهر تناسب الخطاب، لأنّ ذكر هارون خلال الاعتراض وفّر المناسبة بعد ذلك لنقل الحوار الّذي دار بين موسى وهارون إثر عودة موسى.

ب- الاعتراض بمقولة الاستباق:

ومثاله في المتتالية الآتية في (17):

(17) ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِنۡهُمۡ وَأَشَدَّ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴿82﴾ فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [غافر: 82-83].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية الأولى من (17): «وجملة ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ معترضة (...) وفائدة هذا الاعتراض التّعجيل بإفادة أنّ كثرتهم وقوّتهم وحصونهم وجنّاتهم لم تغنِ عنهم من بأس الله شيئاً» (التّحرير والتّنوير، 24: 220). فالتّرتيب الأصليّ للأحداث يفترض أن يكون على ما هو مبيّن في (18) في ما يأتي:

(18) أ- ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِنۡهُمۡ وَأَشَدَّ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾.

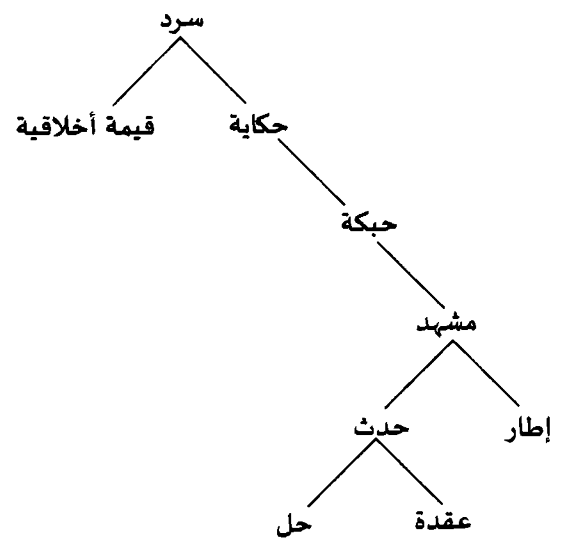
ب- ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾.

ج- ﴿فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾.

غير أنّ المتتالية (17) عدلت عن التّرتيب الأصليّ للأحداث في (18) بالاعتماد على مقولة الاستباق بجملة اعتراضيّة تهدف إلى التّعجيل ببيان مآل الأقوام السّابقين من المكذّبين بالرّسل، وهو من باب التّعجيل بالمغزى من القصّة أو المقصد منها. وغالباً ما يتّخذ صيغة الاعتراض في القصص القرآنيّ كما في المتتالية (17).

2-1-1-3- الاعتراض بمقولة التّقويم:

أشار الدّارسون من غير الاتّجاه البنيويّ إلى مقولة التّقويم أو العبرة في مصطلحات القدامى؛ إذ يبدو أنّ البنيويّين أهملوا الجوانب المتعلّقة بدلالة القصّ وأغراضه. وقد جعل محلّلو الخطاب الغرض من القصّة مكوّناً يوازي المكوّن البنيويّ، وهو ما يظهر في الخطاطة الآتية الّتي وضعها فان داك مثلاً لنمط الخطاب السّردي:



خطاطة النّمط السّردي كما وردت لدى فان داك (1980: 230)

تتضمّن الخطاطة السّابقة، بالتّوازي مع مقولة الحكاية (التي تندرج ضمنها المعطيات المتعلقة بالبنية مثل: المشهد والإطار والحدث والعقدة والحلّ)، مقولة التّقويم، وهي تشكّل مع الحبكة الحكاية الفعليّة. يقول فان داك: «ويلاحظ أنّ التّقويم لا يُحسب ضمن الحبكة ذاتها، بل هو ردّ فعل القاصّ تجاه الحبكة» (فان داك، 1980: 229-230). وهو يشير إلى العبرة الأخلاقيّة التي تتعلّق بما يستقى من القصّة من درس أو عظة بالقول: «فالقيمة الأخلاقيّة، إلى حدّ ما، نتيجة فعليّة: ماذا ينبغي/ يجب أن يُفعل/ يُترك» (فان داك، 1980: 230). وقد جعل أدام هذه المقولة سادسة ضمن مقولات المتتالية السّردية الستّ، وأطلق عليها مصطلح التقويم النّهائيّ (Evaluation finale)، وعدّها، في إثر ريكور (Ricoeur)، مقولة محدِّدة، وعدّها، في إثر منك (Mink)، أحد المفاتيح التي تعبّر عن خصوصيّة السّرد، وهو ينقل عن لسّنغ (Lessing) قوله: «إنّ وحدة أجزاء القصّة تكون بالنّسبة إلى الغاية النّهائيّة الّتي من أجلها وضعت القصّة، ألا وهي المبدأ الأخلاقيّ» (Adam, 1992: 56).

فمن الواضح أنّ أدام لا يُقيم فرقاً كبيراً بين العبرة الأخلاقيّة والتقويم كما رأيناه مع فان داك، الّذي يجعل التقويم خاصّاً بوجهة نظر السّارد، الّتي يصرّح بها في مواضع معيّنة من القصة، في حين يجعل القيمةَ الأخلاقيّة تتعلّق بالدّرس المستفاد من القصّة الموجّه إلى القارئ والمتحقّق بالعمل القصصيّ في كليته، وهو ما جعله فان داك في خطاطته موازياً للحكاية التي تشتمل على الحبكة والتّقويم. وهذا أقرب إلى ما نفهمه من التّقويم في القصص القرآني باعتباره نوعاً من العبرة الّتي يصرّح بها القاصّ في الخطاب. فالتّقويم يتعلّق في القصص القرآنيّ بتدخّل السّارد في أثناء القصّة لبيان قيمة تتعلّق بالمغزى من القصّة أو موقف ما كما في المتتالية الآتية في (19):

(19) ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا فَأۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأۡتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا

يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿34﴾ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿35﴾ وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿36﴾ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [هود: 32-37].

يقول ابن عاشور في تفسير المغزى من الاعتراض بالآية (35) في أثناء المتتالية (19): «جملة معترضة بين جملة أجزاء القصّة، وليست من القصّة، ومن جعلها منها فقد أبعد، وهي تأكيد لنظيرها السّابق في أوّل السّورة. ومناسبة هذا الاعتراض أنّ تفاصيل القصّة، الّتي لا يعلمها المخاطبون تفاصيل عجيبة تدعو المنكرين إلى أن يتذكّروا إنكارهم ويعيدوا ذكره، وكون ذلك مطابقاً لما حصل في زمن نوح عليه السّلام، وشاهده في كتب بني إسرائيل يدلّ على صدق النّبيّ ﷺ؛ لأنّ علمه بذلك، مع أمّيّته وبعد قومه عن أهل الكتاب، آية على أنّه وحي من الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (التّحرير والتّنوير، 12: 63-64).

فالجملة المعترضة في المتتالية السّابقة ترتبط بمقولة أساسيّة من المقولات السّرديّة هي مقولة التّقويم، الّتي تناولها دارسو الخطاب السّردي، وجعلها بعضهم مكوّناً أساسيّاً من مكوّنات الخطاطة السّرديّة، وهي ترتبط، في الوقت نفسه، بالمغزى من قصّة نوح أو العبرة الأخلاقيّة منها، وهي الاحتجاج لصدق نبوّة الرّسول. وقد ينصّ الاعتراض خلال القصص القرآنيّ على الدعوة إلى الاعتبار بأحوال الأمم الغابرة مع أنبيائهم كما في المتتالية الآتية المعترضة:

(20) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿94﴾ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟ وَّقَالُوا۟ قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿95﴾ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا

كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٩٩﴾ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾ تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَاۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٠١﴾ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: 94-102].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية: «عطفت الواو جملة ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ على جملة ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًاۗ﴾ [الأعراف: 85]، عطف الأعمّ على الأخصّ؛ لأنّ ما ذكر من القصص ابتداء من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأعراف: 59] كلّه القصدُ منه العبرة بالأمم الخالية موعظة لكفّار العرب، فلمّا تلا عليهم قصص خمس أمم جاء الآن بحكم كلّيّ يعمّ سائر الأمم المكذّبة على طريقة قياس التّمثيل، أو قياس الاستقراء النّاقص، وهو أشهر قياس يُسلك في المقامات الخطابيّة، وهذه الجمل إلى قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾ [الأعراف: 103][1] كالمعترضة بين القَصَص، للتّنبيه على موقع الموعظة، وذلك هو المقصود من تلك القصص، فهو اعتراض ببيان المقصود من الكلام، وهذا كثير الوقوع في اعتراض الكلام» (التّحرير والتّنوير، 9: 16).

إنّ الاعتراض في المثال السّابق إن لم يتخلّل أجزاء القصّة الواحدة فإنه تخلّل متتالية سرديّة تضمّنت ستّ قصص، وقد فصلت المتتالية الاعتراضيّة بين الخمس الأولى، وهي على التّوالي قصص: نوح وهود وصالح ولوط وشعيب مع أقوامهم، وبين القصّة السّادسة وهي قصّة موسى مع بني إسرائيل،

(1) يبدو أنه تسرب خطأ إلى رقم الآية؛ إذ وردت في الأصل [يونس: 75]، والصواب ما أثبتناه في المتن، ويرجع الخطأ إلى تشابه الآيتين، وقد اكتفينا في هذا المثال بذكر المتتالية الاعتراضية دون المعترَض بينه توخّياً للإيجاز.

ونصّت المتتالية الاعتراضيّة على الغرض العامّ الّذي يتجاوز خصوصيّة كلّ قصّة من القصص المعترض بينها، وهو المقصد من إيراد تلك القصص المتمثّل بحسب ابن عاشور في «العبرة بالأمم الخالية موعظة لكفّار العرب».

ونشير هنا إلى أنّ ابن عاشور يتمثّل بنية السّورة تمثّلاً يجعلها قريبة من الخطبة الّتي يُوظّفُ فيها القصصُ لغاية حجاجيّة، فهو يجعل المتتالية السّردية كلّها في موقع الحجّة على المقصد من السّورة، والمتتالية الاعتراضيّة كأنّها تربط المتتالية السّرديّة بالمقصد الكلّي من السّورة بأسرها. وتنظيرُ السّور القرآنيّة بالخُطَب يتردّد في تفسير ابن عاشور في مواضع عدّة.

وواضح في تمثّل ابن عاشور للبنية العليا للسّورة المتضمّنة للمتتالية (20) أنّ القياس مقوّمٌ أساسيّ من مقوّماتها، وأنّ بنية السّورة قريبة جدّاً من بنية الخطبة في نظره.

ويبدو أنّ المتتاليات القصصيّة في الخطاب القرآنيّ، ولا سيّما ما تعلّق منها بقصص الأمم الغابرة، غالباً ما تساق لغايات حجاجيّة، فتكون المتتالية القصصيّة معترضة في أثناء الخطاب الحجاجيّ.

2-1-2- الاعتراض بين أجزاء الخطاب الحجاجي:

عدّ ابن عاشور، في مواضع من تفسيره، الاعتراضَ من أساليب الخطباء، كما في تفسير المتتالية الآتية في (21):

(21) ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍۖ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿٥٥﴾ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: 55-57].

يشير ابن عاشور، خلال تفسير الآية المعترضة في (21)، إلى المشقّة التي واجهها المفسرون قبله في بيان مناسبتها لسياقها. يقول: «لم أر لهذه الآية تفسيراً ينثلج له الصّدر، والحيرة بادية على أقوال المفسّرين في معناها وانتظام

موقعها مع سابقها، ولا حاجة إلى استقراء كلماتهم» (التّحرير والتّنوير، 15: 138). ثم يبيّن الوجه الّذي يرتئيه لمناسبة الآية بالقول: «والّذي أرى في تفسيرها أنّ جملة ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ إلى ﴿تَحْوِيلًا﴾ معترضة بين جملة ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وجملة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ﴾. وذلك أنّه لمّا جرى ذكر الأفضلين من الأنبياء، في أثناء آية الردّ على المشركين مقالتهم في اصطفاء محمد ﷺ للرّسالة واصطفاء أتباعه لولايته ودينه، وهي آية ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ...﴾ إلى آخرها، جاءت المناسبة لردّ مقالة أخرى من مقالاتهم الباطلة، وهي اعتذارهم عن عبادة الأصنام بأنّهم ما يعبدونهم إلّا ليقرّبوهم إلى الله زلفى، فجعلوهم عباداً مقرّبين ووسائل لهم إلى الله، فلمّا جرى ذكر المقرّبين حقّاً انتُهزت مناسبة ذكرهم لتكون مخلصاً إلى إبطال ما ادّعوه من وسيلة أصنامهم على عادة إرشاد القرآن من اغتنام مناسبات الموعظة، وذلك من أسلوب الخطباء. فهذه الآية متّصلة المعنى بآية ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِي ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]. فبعد أن أبطل أن يكون مع الله آلهة ببرهان العقل عاد إلى إبطال إلهيّتهم المزعومة ببرهان الحسّ، وهو مشاهدة أنّها لا تغني عنهم كشف الضّرّ.

فأصل ارتباط الكلام هكذا: ولقد فضلنا بعض النّبيئين على بعض، وآتينا داود زبوراً أولئك الّذين يدعون يبتغون الآية. فبمناسبة الثّناء عليهم بابتهالهم إلى ربّهم ذكر ضدّ ذلك من دعاء المشركين آلهتهم. وقدّم ذلك على الكلام الّذي أثار المناسبة، اهتماماً بإبطال فعلهم ليكون إبطاله كالغرض المقصود، ويكون ذكر مقابله كالاستدلال على ذلك الغرض (...) وتسلسل الجدال، وأخذ بعضه بحُجز بعض حتّى انتهى إلى هذه المناسبة» (التّحرير والتّنوير، 15: 138-139).

إنّ هذا التّحليل يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ مفهوم الاعتراض من المفاهيم الّتي لجأ إليها علماء المناسبات في الحالات المشكلة لإثبات علاقة المناسبة بين الآيات، على نحو يتجاوز به المفسّر ما يلوح من انعدام الانسجام في

المستوى الموضعيّ بين الآية المعترضة وسياقها. فالاعتراض يرتبط في المتتالية السّابقة بأسلوب من أساليب الخطابة والحجاج يتمثّل في اغتنام المناسبة لتحقيق غرض من الأغراض يبدو كأنّه ثانويّ، غير أنّ له علاقة بالغرض الكلّيّ من الخطاب الّذي يتجاوز الحيّز الموضعيّ للاعتراض. وقد ربط ابن عاشور الاعتراض في المتتالية السّابقة بغرض إبطال معتقدات المشركين. فالاعتراض يتعلّق بالسّياق العامّ المتّجه إلى جدال المشركين ومحاجّتهم وردّ مقالاتهم الواحدة تلو الأخرى. وقد سنحت الفرصة لردّ هذه المقالة الّتي عبرت عنها الجملة الاعتراضيّة المتمثّلة في إبطال أن يكون مع الله آلهة. وهذا يكشف أنّ ابن عاشور يتمثّل البنية العليا للخطاب هنا على أنّها من قبيل الخطاب الحجاجيّ، وهو ما نلمسه في استعماله مجموعة من المصطلحات لا تخفى صلتها بالحجاج، من هذه المصطلحات: الخطابة والجدال وبرهان العقل وبرهان الحسّ والاستدلال.

ونشير هنا إلى ما توصّل إليه صولة من وظائف الاعتراض في الحجاج القرآنيّ، وقد ردّها إلى وظيفتين رئيستين: وظيفة إبطال الباطل، ووظيفة إحقاق الحقّ. والاعتراض في مثالنا السّابق يندرج ضمن النّوع الأوّل الّذي يقول عنه: «إنّ هذا الاعتراض الّذي مداره على محور إبطال الباطل من النّاحية الحجاجيّة كثير في القرآن، ويضاهيه كثرة فيه الاعتراض الّذي محوره إحقاق الحقّ. ولئن كان الأوّل قابلاً لأن يُردّ إلى صيغة التّقابل الحاصل بين الجملة المعترضة والجملة الأصليّة؛ فإنّ الثّاني يمكن ردّه إلى صيغة التّكامل» (صولة، 2001، 1: 411).

وتظهر بنية التّقابل، الّتي أشار إليها صولة، في كلام ابن عاشور عن علاقة التّضادّ بين ابتهال الأنبياء إلى ربّهم في الجمل المعترض بينها، ودعاء المشركين آلهتهم في الجملة المعترضة.

ولئن كانت عناية صولة منصرفة إلى الوظيفة الحجاجيّة الّتي تنهض بها الجملة الاعتراضيّة، فإنّ ما يشغلنا في هذا السّياق هو النّظر في تمثّل علماء

المناسبة لنمط الخطاب الحجاجيّ في القرآن، ودور ذلك التمثّل في تعيين الجملة أو المتتالية الاعتراضيّة في الحالات الّتي يكون الاعتراض فيها نوعاً من العدول عن نمط الخطاب الّذي يكتنفه، قصصيّاً كان أو حجاجيّاً، وفي هذه الحالة يعمد المفسر إلى تعيين الجملة الاعتراضيّة باعتبارها نوعاً من العدول عن الغرض الأصليّ من المحاجّة. ومن أمثلة ذلك ما نجده في المتتاليتين الآتيتين في (22):

(22) أ- ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158].

ب- ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝٥ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأحقاف: 5-6].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية (22أ) السّابقة: «هذا كلام وقع معترضاً بين محاجّة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة» (التّحرير والتّنوير، 2: 58). ويقول في المتتالية (22ب): «اعتراض في أثناء تلقين الاحتجاج، فلمّا أمر الله تعالى رسوله ﷺ بأن يحاجّهم بالدّليل وجّه الخطاب إليه تعجيباً من حالهم وضلالهم؛ لأنّ قوله: ﴿وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً...﴾ إلخ لا يناسب إلّا أن يكون من جانب الله» (التّحرير والتّنوير، 26: 11).

إنّ المتتالية (22أ) لا تخفى صلتها بإبطال بعض عقائد المشركين، ولكنّ الكلام المعترض بينه يتّجه إلى المحاجّة في قضيّة مختلفة هي قضيّة تحويل القبلة. وقد اغتُنمت فرصة الكلام عن القبلة للكلام عن شعائر الحجّ للارتباط بين الحجّ وتحويل اتّجاه القبلة إلى مكّة، وقد سبق أن عرضنا لرأي ابن عاشور الّذي يقضي بأنّ الاعتراض من أساليب الخطباء الّتي تقوم على اغتنام المناسبة. والمتتالية الثّانية في (22ب) معترضة بالنّظر إلى اختلاف مقام الخطاب فيها، وهو ما يخرجها عن السّياق الحجاجي المعترض بين أجزائه

لتوجّه الحجاج فيه إلى المشركين، بينما يتوجّه الخطاب في المتتالية المعترضة إلى الرّسول لغاية التّعجيب لا لغاية الحجاج. ويمكن أن نرجعه إلى الاعتراض بالوصف في أثناء الحجاج. وهو ما يقودنا إلى الصّنف التالي من أصناف الاعتراض الرّاجع إلى تداخل الأنماط النّصيّة المختلفة.

2-2- الاعتراض الراجع إلى تداخل الأنماط النّصية المختلفة:

إنّ الأمثلة التي يمكن أن تذكر في هذا المجال كثيرة، نقتصر منها على النّماذج الآتية:

2-2-1- الاعتراض بالنّمط الوصفي في أثناء النّمط السّرديّ:

ومن أمثلته ما نجده في المتتالية الآتية في (23):

(23) ﴿إِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰٓؤُلَآءِ دِينُهُمْ ۗ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿49﴾ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿50﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿51﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ ۙ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 49-52].

يبحث ابن عاشور في وجوه مناسبة الآية الّتي وردت ضمن سياق سرد الأحداث المتعلّقة بموقعة بدر، وهو يرى الآية في وجه من وجوه مناسبتها لسياقها «اعتراضاً مستطرداً في خلال القصّة بمناسبة وَصف ما لقيه المشركون في ذلك اليوم، الّذي عجّل لهم فيه عذاب الموت» (التّحرير والتّنوير، 10: 40). فالاعتراض في المتتالية السّابقة من قبيل الاعتراض بنمط الخطاب الوصفي في أثناء الخطاب السردي، وهذا هو الوجه في مناسبة الآية لدى ابن عاشور.

والتّلازم بين السّرد والوصف وبين السّرد والحوار من الأمور التي نبّه إليها علماء السّرد المعاصرون، وقد بدا لنا نوع من التّلازم في الخطاب

القصصيّ في القرآن بين النّمطين السّردي والحجاجيّ، وهو كثيراً ما يؤدّي إلى الاعتراض بين أجزاء الخطاب القصصيّ بالخطاب الحجاجيّ أو العكس.

2-2-2- الاعتراض بالنّمط الحجاجيّ في أثناء النّمط القصصيّ:

مثاله ما أوردناه في المتتالية (19)، وقد أشرنا في تحليلها إلى المغزى من الاعتراض فيها، وربطناه بالغاية الحجاجيّة من إيراد القصّة كما تمثّلها ابن عاشور. فالمتتالية المعترضة في (19) يمكن أن تصنّف ضمن أنماط الخطاب الحجاجي، الّذي يتخلّل الخطاب القصصيّ، وهو ما استند إليه ابن عاشور في بيان مناسبة الآية المعترضة لسياقها القصصيّ، وهي تتعلّق بالغرض الكلّيّ من إيراد القصّة المتمثّل في الاحتجاج لصدق الرّسول في ما يخبر به من وحي بدليل أمّيّته. والحجاج موجّه إلى أهل الكتاب لما تتضمّنه كتبهم من تفاصيل ذلك القصص الموافق لما ورد في القصص القرآني، كما بيّنه ابن عاشور في تفسير المتتالية.

3- خاتمة:

لقد أقمنا هذا الفصل على تحليل الجوانب المتعلّقة بدور الأبنية الكليّة في تحليل المكوّن الاعتراضيّ بالتّركيز على جهود ابن عاشور على نحو خاصّ؛ ذلك أنّه بدا أكثر علماء المناسبات وعياً بهذا المستوى من مستويات الانسجام في الخطاب القرآنيّ. وقد بدا لنا أنّ مفاهيم الأبنية الكبرى والأبنية العليا كانت حاضرة لديه بقطع النّظر عن المصطلحات المعاصرة التي تعبّر عنها، وقد رأينا أنّ مفهوم الغرض من السّورة أو الغرض من المتتالية لا يبتعد عن مفهوم البنية الكبرى عند فان داك؛ ذلك أنّ فان داك نفسه يَعدُّ مفهوم البنية الكبرى معادلاً لمفاهيم قريبة منه من قبيل المحور والموضوع والغرض. والأمر نفسه يلاحظ بالنّسبة إلى مصطلح الأبنية العليا، فقد لاحظنا أنّ مفاهيم الحجاج والقصّ والوصف كانت حاضرة لدى ابن عاشور وإن كان يتعامل معها على أنّها أقرب إلى الأغراض منها إلى الأنماط النّصيّة.

وما هو أهمّ من ذلك عندنا أنّ ابن عاشور تمكّن من استثمار مفاهيم الغرض والحجاج والقصّ والوصف في تحليل الانسجام الكلّي للخطاب القرآني، وقد رأينا أنّ تمثّله للبنية الكليّة للخطاب؛ أي لتراتبيّة الأغراض والأنماط النصّيّة فيه هو ما قاده، في أحيان كثيرة، إلى تعيين المكوّن الاعتراضي الذي يتحقّق به الانسجام، وإلى تعيين مستوى العلاقة الذي تتنزّل ضمنه مناسبة المكوّن الاعتراضي. وهو ما يعني أنّ تعيين المكوّن الاعتراضي هو ثمرة من ثمار تمثّل المفسّر للعلاقات في الخطاب، وأنّ مفهوم الاعتراض لديه ليس مفهوماً قبليّاً من مفاهيم النّظام اللّغوي؛ بل هو مفهوم من مفاهيم الإجراء والاستعمال، فهو ثمرة من ثمار عمليّة تحليل الخطاب بحثاً عن تمثّل منسجم له.

فعالم المناسبة يبدو أقرب من ناحية التّعامل مع المكوّن الاعتراضي إلى محلّل الخطاب منه إلى النّحويّ أو البيانيّ؛ ذلك أنّ حرص النّحاة والبيانيّين على انتظام النظريّتين النّحوية والبيانيّة وانسجامهما يبدو غالباً على حرصهم على انسجام الخطاب.

لقد تمكّن علماء المناسبات من تجاوز المستوى الموضعيّ للعلاقات العامليّة داخل الجملة لدى النّحاة، والعلاقات بين أزواج الجمل لدى البيانيّين، إلى المستويات الكلّيّة في الخطاب، ومثّلت جهودهم في تحليل المكوّن الاعتراضي، في الوقت ذاته، إضافة حقيقيّة إلى مجال تحليل الخطاب؛ ذلك أنّ محلّلي الخطاب المعاصرين، كما أشرنا في مقدّمة هذا المبحث، لم يولوا هذا المكوّن ما يستحقّه من اهتمام في أعمالهم.

* * *

خاتمة الباب الثّاني

تناولنا في هذا الباب مسألة تجزئة الخطاب القرآنيّ؛ ذلك أنّ كلّ تحليل للخطاب للوقوف على الانسجام فيه يتطلّب بالضّرورة تجزئةً لذلك الخطاب إلى أجزاء تقوم بينها علاقات الانسجام؛ فالانسجام هو علاقة بين الأجزاء المكوّنة للخطاب. وقد اختلف المعاصرون في المعيار الّذي يُعتمد في تجزئة الخطاب، وقد أدّى بهم ذلك إلى الاختلاف في طبيعة هذه الأجزاء. والمشكل الّذي يواجهنا في إطار علم المناسبات هو أنّ المناسبات هي علاقات بين آيات. وقد تطلب منّا ذلك البحث في مفهوم الآية للوقوف على طبيعة هذه الوحدة المعتمدة عندهم في تجزئة الخطاب.

وقد أدّى بنا هذا البحث في الفصل الأوّل إلى الوقوف على أهمية مفهوم الجملة في ضبط حدود الآية، فقد تبيّن لنا أنّ مفهوم الآية يؤول عندهم إلى مفهوم الجملة، وتبيّن لنا أنّ المناسبات بين الآيات ليست إلّا مناسبات بين جمل، لكن بين جمل استعمال لا بين جمل نظام.

ثمّ تساءلنا بعد ذلك عن نوع الجمل المكوّنة للخطاب القرآنيّ، فأسلمنا البحث إلى أنّ الجمل في الخطاب لا يخلو أمرها من أن تكون استئنافية أو اعتراضية، وهو أمر مشكل بالنّظر إلى خلفيّة المفهومين النّحويّة، فكلاهما يفيد الانقطاع في الخطاب أكثر ممّا يفيد الانسجام. لكنّ الخروج من ضيق النّحو إلى رحابة البيان أوقفنا على وجود مفهومين لكلّ من الاستئناف

والاعتراض أحدهما نحويّ مرتبط بالبنية العامليّة، وثانيهما بيانيّ يتجاوز حدود البنية العامليّة إلى العلاقات بين أزواج الجمل.

وقد رأينا في دراستنا لكلٍّ من الاستئناف البيانيّ والنّحويّ أنّ ابن عاشور على نحو خاصّ ينطلق من المعطيات البيانيّة ليتجاوز العلاقات الموضعيّة بين الجمل إلى العلاقات الكليّة في الخطاب، وليتجاوز الأبنية الجزئيّة إلى الأبنية الكلّيّة. وبذلك أصبح مفهوم الاستئناف الابتدائيّ لديه علامة من علامات الانتقال من بنية كليّة في الخطاب إلى بنية أخرى. وأصبح الاعتراض البيانيّ ثمرة من ثمار تمثّل عالم المناسبات للبنية الكلّيّة لمتتالية الجمل المعترض بينها. وقد رأينا أنّ كلّاً من الاعتراض والاستئناف يتحوّلان من كونهما رديفين للانقطاع والافتقار إلى الانسجام إلى أدوات بيد عالم المناسبات لا يتحقّق انسجام الخطاب إلّا بهما في أحيان كثيرة.

والنّتيجة التي خلصنا إليها من دراسة مفهومي الاستئناف والاعتراض في تراث علم المناسبات تؤكّد أنّ المفهومين لم يكونا من قبيل مفاهيم النّظام القبليّة؛ بل من مفاهيم الاستعمال الّتي أنتجتها عمليّة تجزئة الخطاب نفسها، وأنّ عمليّة تجزئة الخطاب هي بدورها ثمرة من ثمار التمثّل المنسجم للخطاب في مستوييه الموضعيّ والكلّيّ. فهل يكون الانسجام خصّيصة من خصائص تمثّل المفسّر للخطاب أكثر من كونه خصّيصة للخطاب نفسه؟



الباب الثالث

دور الرّوابط
في انسجام الخطاب القرآني

مقدّمة الباب الثّالث

بعد أن تناولنا في الباب الثّاني الدّور الّذي ينهض به مبدأ الانسجام في تعيين مكوّنات الخطاب القرآنيّ، نتوجّه في هذا الباب إلى البحث في العلاقات بين تلك المكوّنات، وهي العلاقات التي أصبحت تُعرف في أدبيّات تحليل الخطاب المعاصرة، منذ هوبّز (Hobbs, 1985)، بعلاقات الانسجام. ونهتمّ في هذا الباب بالعناصر اللّغويّة الّتي يفترض أنّها تقوم بوسم علاقات الانسجام أو علاقات المناسبة. وقد رأينا، في الفصل الّذي خصّصناه لمفهوم المناسبة (الفصل الأوّل من الباب الأوّل)، أنّ هذا المفهوم يرجع إلى نظريّة الفصل والوصل لدى الجرجانيّ، وأنّ حروف العطف يُنظر إليها في النّظريتين النّحويّة والبلاغيّة حين تربط بين الجمل على أنّها واسمات لعلاقات بين جمل. وهذا ليس بعيداً عن المقاربات المعاصرة لتحليل الخطاب الّتي تعاملت مع أدوات الرّبط على أنّها واسمات لعلاقات الانسجام في الخطاب، وهو ما يدلّ عليه المصطلح الّذي ارتضاه أصحاب مقاربة الانسجام؛ إذ أطلقوا على العناصر اللّغويّة التي تساهم في تعيين العلاقات بين أجزاء الخطاب مصطلح «واسمات الخطاب» (.Discourse markers وعلى الرغم من تعدّد المصطلحات، الّتي تطلق على هذا الصّنف من العناصر[1]، فإنّ مصطلحي

(1) يشهد هذا المجال عند المعاصرين ما يمكن أن نصفه بالفوضى الاصطلاحيّة، ذلك أنّ المصطلحات متعدّدة فيه بتعدّد الخلفيّات النّظريّة التي ينطلق منها الدّارسون. فمنهم من يطلق عليها «أدوات الخطاب» (Discourse particles). أو «واسمات الخطاب» (Discourse markers) كما هو الأمر مثلاً مع فيشر وريسّيلادا وسبورن وتابودا =

«واسمات الخطاب» و«أدوات الخطاب» (Discourse particles)[1] هما أكثر المصطلحات تداولاً في مجال تحليل الخطاب. وقد ارتأينا في هذا البحث أن نطلق على هذه الأدوات مصطلح الرّوابط في إثر الرّازي؛ لأنّ مفهوم الرّوابط أعمّ من مفهوم حروف العطف عند النّحاة القدامى. ونخصّص هذا المصطلح في ما يأتي للحالات الّتي تنهض فيها حروف العطف بوظيفة الرّبط بين الجمل المستقلّة غير ذات المحلّ. ومفهوم الرّوابط أخصّ من مفهوم واسمات الخطاب عند المعاصرين؛ لأنّ مفهوم واسمات الخطاب يشتمل، إلى جانب حروف العطف، على كلّ عناصر الخطاب الّتي تقوم بوسم العلاقات بين مكوّنات الخطاب مهما كانت تلك العناصر: حروفاً أو عبارات أو مركّبات تتجاوز حدّ الكلمة. أمّا علماء المناسبات فكان اهتمامهم منصبّاً على الحروف العاطفة بين الجمل، وإن لم يمنعهم ذلك من الاهتمام بأصناف أخرى من الأدوات مثل: الظّروف والموصولات والضّمائر، وهو ما جعلنا نفضّل مصطلح الرّوابط الّذي اقترحه الرّازي أحد أهمّ أعلام هذا الفن.

إن الإشكال الّذي نطرحه في هذا الباب يتعلّق بمدى صلاحيّة الرّوابط

= (Fischer, 2006; Risselada & Spooren, 1998; Taboada, 2006)، ومنهم من يصفها بـ «الواسمات التّداوليّة» (Pragmatic markers) (صدر العدد 41 من مجلة التّداوليّة يحمل عنوان «الواسمات التّداوليّة» 2009؛ وانظر كذلك: (González, 2004))، أو«الرّوابط التّداوليّة» (Pragmatic connectives) مثل فان داك (Van Dijk, 1979)، أو «الرّوابط» (Connectives) مثل باندر مات وساندرز (Pander Maat & Sanders, 2006)، أو «أدوات العطف» (Conjunctions) مثل هالّيداي وحسن (Halliday & Hasan, 1976)، أو«العبارات الواصلة» (Cue phrases) مثل نوت وساندرز (Knott & Sanders, 1998)، أو «كلمات الخطاب» (Les mots du discours) كما هو الأمر مع ديكرو (Ducrot,1980).

(1) انظر الكتاب الصادر بهذا العنوان بإشراف فيشر (Fischer, 2006)، وقد جمع بحوثاً لأغلب المتخصّصين في هذا المجال، ويبدو أنّهم ارتضوا جميعاً أن تندرج بحوثهم تحت عنوان «أدوات الخطاب»، على الرغم من حرص ناشرة الكتاب في مقدّمتها على استعمال مصطلحي «واسمات الخطاب» و«أدوات الخطاب» جنباً إلى جنب.

لوسم علاقات الانسجام، فهل يمكن أن نقوم بتوزيع الرّوابط على علاقات الانسجام؛ حيث إذا توفّر رابط معيّن أمكننا أن نستدلّ منه على وجود علاقة انسجام محدّدة؟

وقد قادنا الجواب عن هذا السّؤال إلى التّساؤل عن الخلفيّة المعتمدة لدى علماء المناسبات في تعيين دلالات الرّوابط. وأدّى بنا ذلك إلى نظريّة الفصل والوصل عند علماء البلاغة. فأحالتنا هذه النّظريّة بدورها على النّظريّة النّحويّة؛ ذلك أنّ المعوّل عليه في تعيين دلالات الرّوابط عند علماء البلاغة هو ما استقرّ لدى النّحاة من تلك الدّلالات. لكنّنا وجدنا أنفسنا إزاء عدّة إشكالات: أوّلها يتمثّل في تعدّد المعاني الّتي يفيدها الرّابط الواحد عند النّحاة، وفي اشتراك المجموعة من الرّوابط أحياناً في المعنى الواحد. ولعلّ الإشكال الأكبر هو ذلك الّذي يُطرح على النّظريّة البلاغيّة؛ إذ إنّ الرّوابط قد تقوم بوسم أنواع من العلاقات عدّها علماء البلاغة من العلاقات التي تتطلّب الفصل وجوباً لكمال الاتّصال، أو لكمال الانقطاع.

لقد تطلّب تناول هذه الإشكالات أن نخصّص الفصل الأوّل من هذا الباب للنظر في منزلة الرّوابط ضمن نظريّة الفصل والوصل البلاغيّة الّتي تمثّل الخلفيّة النّظريّة لعلماء المناسبات، وأن نخصّص الفصل الثّاني لوجوه توظيف معطيات النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة في تحليل علاقات الانسجام عند علماء المناسبات. ونظراً لما تبيّنه علماء المناسبات من قصور النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة، على الرغم من سعيهم إلى تطوير النّظريّتين بحيث تستوعبان كلّ علاقات الانسجام الممكنة في الخطاب، فإنّهم لم يجدوا مناصاً من العدول عن النّظريتين، ولا سيّما النّظريّة البلاغيّة، وهو ما تناولناه ضمن الفصل الأخير، وفيه نتبيّن أنّ بعض علماء المناسبات، ولا سيّما ابن عاشور، قد تفطّنوا إلى أهمّيّة الدّور الّذي تنهض به الرّوابط في المستويات الكلّيّة من الخطاب، وأنّ بعض أوجه القصور في النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة ترجع إلى اقتصارهما على المستوى الموضعيّ من علاقات المناسبة.

الفصل الأوّل

منزلة الرّوابط

من نظريّة الفصل والوصل النّحويّة البلاغية

0- مقدمة:

لقد مثّل التّفكير في الوظيفة، الّتي تنهض بها حروف العطف، الأساسَ الّذي بنى عليه عبد القاهر الجرجاني نظريّته في الفصل والوصل؛ ذلك أنّ نظريّة الجرجاني تقوم في جوهرها على التّمييز بين حالتين أساسيّتين للعلاقات بين الجمل: حالة تكون فيها العلاقة موسومة هي حالة الوصل، وحالة لا تكون فيها العلاقة موسومة هي حالة الفصل. وعلى الرغم من أنّ علماء البلاغة المتأخّرين عدّوا الفصل بين الجمل هو الأصل، وأنّ الوصل طارئ عليه، فإنّ المتأمّل في جهود الجرجاني في هذا المجال يدرك أنّ حالة الوصل لديه، وأنّ الوصل بالواو دون سائر الحروف، قد مثّل النّقطة المرجعيّة التي تتحدّد كل أنواع العلاقات بالنّسبة إليها. ونتناول في المبحث الأوّل من مباحث هذا الفصل منزلة الرّوابط غير «الواو» من نظريّة الفصل والوصل، ونخصّ الواو بمبحث مستقلّ لأهمّيّتها.

1- منزلة الرّوابط من نظريّة الفصل والوصل:

1-1- الفرق بين الواو وغيرها من الرّوابط:

يميّز الجرجاني، ضمن العلاقات الموسومة، بين وسمها بسائر حروف

العطف من ناحية، وبين وسمها بالواو من ناحية أخرى، لما تتميّز به الواو دون سائر الرّوابط من خصوصيّة في العطف بين الجمل عارية الموضع من الإعراب. كما أنّ الواو عند الجرجاني هي الأساس في تنظيم العلاقات غير الموسومة؛ لأنّها تمثّل حالة وسطاً بين علاقات كمال الاتّصال بين الجمل وعلاقات كمال الانقطاع بينها. وتطرح الواو إشكالاً من ناحية عدم وضوح المعنى الّذي تُشرك فيه بين الجملتين المتعاطفتين مقارنة بسائر حروف العطف الّتي تفيد معاني محدّدة.

يقول الجرجاني: «واعلم أنّه إنّما يعرض الإشكال في "الواو" دون غيرها من حروف العطف، وذاك لأنّ تلك تفيد مع الإشراك معاني، مثل أنّ "الفاء" توجب التّرتيب من غير تراخ، و"ثمّ" توجبه مع تراخ، و"أو" تردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة، ظهرت الفائدة. فإذا قلت: "أعطاني فشكرته"، ظهر بالفاء أنّ الشكر كان مُعَقَّباً على العطاء ومُسَبَّباً عنه. وإذا قلت: "خرجت ثمّ خرج زيد"، أفادت "ثمّ" أنّ خروجه كان بعد خروجك، وأنّ مهلة وقعت بينهما. وإذا قلت: "يعطيك أو يكسوك". دلَّت "أو" على أنّه يفعل واحداً منهما لا بعينه. وليس "للواو" معنى سوى الإشراك في الحكم الّذي يقتضيه الإعراب الّذي أتبعتَ فيه الثّاني الأوّل. فإذا قلت: "جاءني زيد وعمرو". لم تُفِد بالواو شيئاً أكثر من إشراك عمرو في المجيء الّذي أثبتّه لزيد، والجمع بينه وبينه، ولا يُتصوّر إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه. وإذا كان ذلك كذلك، ولم يكن معنا في قولنا: "زيد قائم وعمرو قاعد"، معنى تزعم أنّ "الواو" أشركت بين هاتين الجملتين فيه، ثبت إشكالُ المسألة» (دلائل الإعجاز، 224).

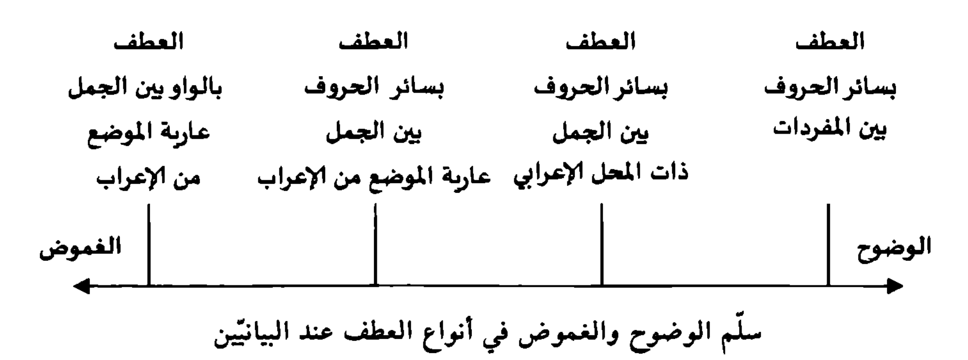
يتبيّن من كلام الجرجاني وضوحُ الوظيفة الّتي تنهض بها حروف العطف سوى الواو في النّظريّة البلاغيّة. وتتمثّل هذه الوظيفة في وسم علاقات محدّدة بين المفردات والجمل على حدّ سواء. فالفاء تقوم بوسم علاقة التّرتيب من غير تراخ، و«ثمّ» تقوم بوسم علاقة التّرتيب مع التّراخي، و«أو» تسم علاقة التّخيير بين شيئين.

ويبدو من كلام الجرجاني أنّ هذه الحروف تنهض بوظيفتين: وظيفة نحويّة ووظيفة دلاليّة. فهي تشرك ما يأتي بعدها في الحكم الإعرابيّ لما يسبقها عندما تعطف بين المفردات أو الجمل ذات المحل الإعرابيّ، وتتمحّض عند عطف الجمل عارية الموضع من الإعراب للوظيفة الدّلاليّة المتمثّلة في وسم العلاقة المعنويّة بين الجملتين المتعاطفتين.

ولا تطرح هذه الحروف إشكالاً من ناحية العلاقة الموسومة باستثناء «الواو»؛ ذلك أنّ العلاقة الّتي تقوم «الواو» بوسمها لا تقبل التّحديد بيسر، ولذلك عدّها الجرجاني مشكلة. والإشكال في نظرنا يرجع إلى المنهج الّذي اعتمده الجرجاني في مقاربة حروف العطف. وهو منهج ينطلق من افتراض نوع من الانتظام في توزيع الحروف على العلاقات المعنويّة بين الجمل واحدة لواحدة، ولا يُفسح المجال لإمكانيّة الاشتراك بين العلاقات المتعدّدة في الحرف الواحد. وهذا جوهر الإشكال الذي تطرحه الواو، نظراً إلى تعدّد العلاقات الّتي تقوم الواو بوسمها من قبيل التّناظر والتّماثل والمقابلة وغيرها. كما أنّ المنهج المعتمد لدى الجرجاني يقوم على تنظير العلاقات بين الجمل بالعلاقات بين المفردات في الجملة، وتنظير الوظيفة الّتي تنهض بها الحروف العاطفة بين المفردات بالوظيفة الّتي تنهض بها تلك الحروف عندما تربط الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب. فوظيفة الإشراك في الإعراب تمثّل القدْر المشترك بين تلك الحروف عندما تعطف المفردات وما هو في حكمها من الجمل. ويختصّ كلّ حرف من تلك الحروف بمعنى محدّد يقتصر عليه دون سائر الحروف. وهذا المعنى المحدّد هو المعوّل عليه في الرّبط بين الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب؛ ذلك أنّ وظيفة الإشراك في الإعراب تسقط في هذه الحالة. ولمّا كان حرف الواو لا يختصّ، كغيره من حروف العطف، بمعنى محدّد يصلح لوسم العلاقة بين الجملتين عاريتي الموضع من الإعراب، بحسب الجرجاني، فإنّه بهذا المعنى يكون مشكلاً.

ومن الواضح أنّ الإشكال في الواو يتمثّل في عدم ظهور الفائدة من

الرّبط بين الجملتين به، خلافاً لبقيّة الحروف المذكورة الّتي «إذا عطفتَ بواحدٍ منها الجملةَ على الجملة ظهرتِ الفائدةُ». فالمعيار يتعلّق إذاً بظهور الفائدة وخفائها، وهو ما عبّر عنه السّكّاكي بالقرب والبعد؛ إذ يقول: «اعلم أنّ تمييز موضع العطف عن غير موضعه في الجمل، كنحو أن تذكر معطوفاً بعضها على بعض تارة، ومتروكاً العطف بينها تارة أخرى، هو الأصل في هذا الفنّ، وأنّه نوعان نوع يقرب تعاطيه ونوع يبعد ذلك فيه. فالقريب هو أن تقصد العطف بينها بغير الواو، أو بالواو بينها، لكن بشرط أن يكون للمعطوف عليها محلّ من الإعراب. والبعيد هو أن تقصد العطف بينها بالواو وليس للمعطوف عليها محلّ إعرابيّ» (مفتاح العلوم، 249). ويمكن أن نتصوّر، بناءً على قول السّكّاكي، سلّماً للقرب والبعد، أو للظّهور والخفاء، أو للوضوح والغموض في أنواع العطف على هذا النّحو:



سلّم الوضوح والغموض في أنواع العطف عند البيانيّين

وقد علّق السّكّاكي هذا البعد والقرب بمعرفة أصول ثلاثة. يقول: «والسّبب في أنّ قرب القريب وبعد البعيد هو أنّ العطف في باب البلاغة يعتمد معرفة أصول ثلاثة: أحدها الموضع الصّالح له من حيث الوضع، وثانيها فائدته، وثالثها وجه كونه مقبولاً لا مردوداً» (مفتاح العلوم، 249).

وسبيل هذه الأصول الثّلاثة ممهَّدَة بالنّسبة إلى سائر حروف العطف باستثناء الواو. يقول السّكّاكي: «وأنت إذا أتقنت معاني الفاء وثمّ وحتّى ولا وبل ولكن وأو وأم وإمّا وأي على قولي حصلت لك الثّلاثة لدلالة كلّ منها

على معنى محصّلٍ مستدع من الجمل بيناً مخصوصاً مشتملاً على فائدته، وكونه مقبولاً هناك» (مفتاح العلوم، 249).

ولكنّ تلك الأصول ليست بالقدر نفسه من القرب في التّعاطي في حالة الرّبط بين الجمل التي لا محلّ لها بالواو. يقول السّكّاكي: «وأمّا توسيط الواو بين جمل لا محلّ للمعطوف عليها من الإعراب، فإنّما بعُد تعاطيه لكون الأصول الثّلاثة في شأنه غير ممهّدة لك، وهو السرّ في أن دقّ مسلكه، وبلغ من الغموض إلى حيث قَصَرَ بعضُ أئمة علم المعاني البلاغةَ على معرفة الفصل والوصل» (مفتاح العلوم، 251).

فالقرب أو الظّهور أو الوضوح، بالنّسبة إلى العلاقات الّتي تسمها حروف العطف باستثناء الواو، يرجع إلى قابليّة قياس عطف الجمل بهذه الحروف على عطف المفردات بها، وأنّ المعنى الّذي تفيده هذه الحروف في عطف الجمل هو المعنى الّذي تفيده في عطف المفردات نفسه، وهو مضمون قول السّكّاكي أنّ هذه الحروف تفيد «معاني محصّلة». وقد جاء في شرح السّعد «أنّ ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معاني محصّلة مفصّلة في علم النّحو، فإذا عطفت [الجملة] الثّانية على الأولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة أعني حصول معاني هذه الحروف، بخلاف الواو فإنّه لا يفيد إلا مجرّد الاشتراك. وهذا إنّما يظهر فيما له حكم إعرابيّ، وأمّا في غيره ففيه خفاء وإشكال» (شروح التلخيص، 3: 16-17).

فكلام علماء البلاغة يتعلّق بصنف من حروف العطف هي الحروف المشركة في الحكم كما يصفها النحاة. وهذه الحروف تفيد مع الإشراك في الحكم الإعرابيّ معنى محدّداً هو المعوّل عليه في حالة عطف الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب؛ لأنّنا في هذه الحالة لا نتحدّث عن إشراك في الإعراب؛ بل عن علاقة بين الجملتين بحسب المعنى الّذي يفيده الحرف. فالفاء تفيد في ربط الجمل التي لا محلّ لها معنى التّعقيب، و"ثمّ" تفيد معنى المهلة. وسببُ بُعد العلاقات الّتي تقوم الواو بوسمها يتمثّل في أنّ الواو

لا تفيد شيئاً غير الإشراك، وهي مختصّة بالمستوى العاملي. فإذا تجاوزنا هذا المستوى في حالة عطف الجمل التي لا محل لها، كان تعيين العلاقة التي تقوم الواو بوسمها مشكلاً. ونهتمّ في ما يأتي بمعاني بقيّة الحروف، ونعود بعد ذلك إلى المشكل الّذي تطرحه الواو.

1-2- معاني الحروف سوى الواو محصّلة في علم النّحو:

لقد اقتصر الجرجاني، عند تعداد معاني حروف العطف، على ثلاثة منها هي «الفاء» و«ثمّ» و«أو». ويبدو أنّ اهتمام الجرجاني لم يكن منصبّاً على تقصّي كلّ الحروف، ولا كلّ المعاني المتعلّقة بها، فما ذكره منها كان على سبيل التّمثيل لا غير. وقد اكتفى بأن نصّ على المعاني الأكثر تداولاً لتلك الحروف. أما السّكّاكي فقد عمد إلى تقصّي كلّ حروف العطف بما فيها تلك التي يقتصر استعمالها على عطف المفردات دون الجمل مثل «حتّى». وقد انفرد دون أغلب النّحاة والبلاغيّين بعدِّ «أيْ» ضمن حروف العطف[1]، واكتفى بعد ذلك بالإشارة إلى أنّ لتلك الحروف معاني محصّلة. فالعهدة في بيان المعاني التي تفيدها تلك الحروف ملقاة على النحاة. لذلك نعرض في ما يأتي جدولاً نوجز فيه معاني الرّوابط عند النّحاة بالاعتماد على أهمّ المصنّفات الّتي تناولت حروف المعاني:

(1) أشار ناظر الجيش، في إثر ابن مالك، إلى أنّ صاحب (المستوفى) (وهو علي بن مسعود بن الحكم الفَرُّخان أو الفرغان بحسب محقّقي الكتاب) يَعدّ «أي» من حروف العطف، وهو يخالفه في ذلك. (تمهيد القواعد، 7: 3427). ونسب كلّ من السّيوطي وابن هشام العطف بـ «أي» إلى الكوفيّين، إضافة إلى صاحبي (المستوفى) و(المفتاح) (مغني اللّبيب، 1: 506؛ همع الهوامع، 4: 370). وهم جميعاً متّفقون في تعليل ردّ العطف بـ «أي» بأنّ حروف العطف تتطلّب مغايرة بين المتعاطفين خلافاً لـ «أي» الّتي تفيد بياناً وتفسيراً لما قبلها.

جدول لأدوات الرّبط عند النحاة

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
الواو	الواو العاطفة وهي لمطلق الجمع وتحتمل ثلاثة أوجه:	تعطف الشّيء على مصاحبه	﴿فَأَنجَيْنَـٰهُ وَأَصْحَـٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: 15]	«قال ابن مالك: وكونها للمعيّة راجح، وللتّرتيب كثير، ولعكسه قليل». وجمهور النّحاة على أنّها لا تفيد التّرتيب باستثناء قطرب والربعي والفرّاء وثعلب و أبي عمرو الزاهد و هشام والشافعي (مغني اللّبيب، 4: 351-354).
		تعطف الشيء على سابقه	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحديد: 26]	
		تعطف الشيء على لاحقه	﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الشورى: 3]	
	واو الاستئناف		«لا تأكل السّمك، وتشربُ اللّبن» ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 282] «على الحكم المأتيّ يوماً إذا قضى... قضيّته أن لا يجور، ويقصدُ»	يعرّفها النّحاة بأنّها واو يرتفع ما بعدها، وواضح من الأمثلة الّتي تساق أنّها الواو الواصلة بين الجمل الّتي لا محلّ لها خلافاً لواو العطف عندهم الّتي تعطف المفردات وما هو في حكمها (انظر مغني اللّبيب، 4: 374-378).

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
الفاء	الفاء العاطفة	تفيد التّرتيب وهو نوعان معنويّ وذكريّ وهو عطف مفصّل على مجمل (مغني اللّبيب، 2: 476-477)	«قام زيد فعمرو» ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: 36]	قال الفرّاء: «لا تفيد التّرتيب مطلقاً». وقال الجرمي: «لا تفيد الفاء التّرتيب في البقاع، ولا في الأمطار» (مغني اللّبيب، 2: 478) قيل: تقع الفاء بمعنى ثمّ وبمعنى الواو (مغني اللّبيب، 2: 481).
		تفيد التّعقيب، وهو بكلّ شيء بحسبه (مغني اللّبيب، 2: 479-480)	«تزوّج فلان فوُلد له» ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: 63]	
		السببيّة، وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة	﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: 15]	
	الفاء الجوابية	«معناها الرّبط، وتلازمها السببيّة. قال بعضهم: والتّرتيب أيضاً» (الجنى الدّاني، 65)	﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]	«إن كان الجزاء ممّا يصلح أن يقع شرطاً، فلا حاجة إلى رابطة بينه وبين الشّرط؛ لأنّ بينهما مناسبة لفظيّة من حيث صلاحيّة وقوعه موقعه، وإن لم يصلح له فلابدّ من رابط بينهما، وأولى الأشياء به: الفاء لمناسبته للجزاء معنى» (شرح الرضي على الكافية، 4: 110).

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
الفاء	الفاء للاستئناف	ورد ذكرها في (مغني اللّبيب، 2: 510-512؛ الجنى الداني، 76) ولم يذكروا لها معنى محدّداً .	﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [الأنبياء: 108]	عَدَّها كلّ من المرادي وابن هشام من قبيل الواو العاطفة بين الجمل. يقول المرادي: «وهذه الفاء ترجع، عند التّحقيق، للفاء العاطفة للجمل، لقصد الرّبط بينها» (الجنى الداني، 76).
ثمّ	ثمّ العاطفة	«يفيد التّرتيب بمهلة». وهو مذهب الجمهور بحسب المرادي» (الجنى الداني، 426)	«قام زيد ثمّ عمرو»	
		«قال بعضهم: قد ترد ثمّ لترتيب الذّكر. وهو معنى قول غيره: ترتيب الإخبار» (الجنى الدّاني، 426)؛ أي إنّ المهلة قد تتخلّف كما يذهب إليه الفرّاء) مغني اللّبيب، 2: 227)	«بلغني ما صنعت اليوم، ثمّ ما صنعت أمس أعجب»	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
ثم	ثمّ العاطفة	ذهب الزّمخشري إلى أنّها قد تفيد التّراخي في المنزلة لا في الوجود (الجنى الداني، 430)	﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: 6]	
		«زعم بعضهم أنّها تقع موقع الفاء... وإليه ذهب ابن مالك» (الجنى الداني، 427)	كهز الرّديني، تحت العجاج... جرى في الأنابيب، ثم اضطرب	
		«قد تقع ثمّ في عطف المتقدّم بالزّمان، اكتفاء بترتيب اللّفظ. وهذا منقول عن الفرّاء» (الجنى الدّاني، 428-427)	إنّ من ساد ثمّ ساد أبوه... ثمّ قد ساد قبل ذلك جدّه	
		«ذهب الفرّاء، فيما حكاه عنه السّيرافي، والأخفش، وقطرب... إلى أنّ ثمّ بمنزلة الواو، لا ترتّب» (الجنى الداني، 427)	﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿153﴾ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: 153-154]	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
ثم	ثمّ الاستئنافية	انفرد بذكرها المالقي وقال: إنّ ثمّ قد تكون حرف ابتداء بمعنيين: أن تفتتح بها الجمل الابتدائية أي الاسمية، أو أن تكون ابتداء كلام. و"ثمّ" الّتي تكون ابتداء كلام «قد ترجع إلى عطف الجمل إذا كان الجملتان في كلام واحد» (رصف المباني، 175)	﴿...فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ⁽١٤⁾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ⁽١٥⁾ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تُبۡعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 14-16]	
أو		الشكّ (مغني اللّبيب، 1: 398)	﴿لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۚ﴾ [الكهف: 19]	«يميّز المالقي بين «أو» العاطفة و«أو» الناصبة بإضمار «أن» ويدخل ضمنه «أو» بمعنى «إلّا» وبمعنى «إلى»، وقد ذكرهما ابن هشام ضمن معاني أو العاطفة غير أن المالقي يقرّ بأن «أو»، هذه إذا حُقّق معناها رجعت إلى معنى العاطفة اسماً على اسم» (رصف المباني، 134).
		الإبهام (مغنى اللّبيب، 1: 399)	﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سَبَإ: 24]	
		التّخيير (مغني اللّبيب، 1: 400)	«تزوّج هنداً أو أختها»	
		الإباحة (مغني اللّبيب، 1: 402)	«جالس العلماء أو الزهّاد»	

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
أو	الجمع المطلق كالواو. قاله الكوفيّون والأخفش والجرمي (مغني اللّبيب، 1: 405)	وقد زعمت ليلى بأنّي فاجر... لنفسي تقاها أو عليها فجورها	وفي ذلك خلاف بين البصريّين والكوفيّين حقّقه المرادي الّذي يذهب إلى أنّ "أو" موضوعة لقدر مشترك بين المعاني الخمسة الأولى وهو أنّها «موضوعة لأحد الشّيئين أو الأشياء، وإنّما فهمت هذه المعاني من القرائن» (الجنى الداني، 231).
	الإضراب كـ «بل» (مغني اللّبيب، 1: 417)	«ما قام زيد أو ما قام عمرو»	
	التّقسيم (مغني اللّبيب، 1: 422)	«الكلمة اسم أو فعل أو حرف»	
	أن تكون بمعنى «إلّا» في الاستثناء (مغني اللّبيب، 1: 427)	«وكنت إذا غمزت قناة قوم..كسرت كعوبها أو تستقيما»	
	أن تكون بمعنى «إلى» (مغني اللّبيب، 1: 432)	«لألزمنّكَ أو تقضيَني حقّي»	
	التّقريب (مغني اللّبيب، 1: 433)	«ما أدري أسلّمَ أو ودّعَ»	
	الشّرطيّة (مغني اللّبيب، 1: 433)	«لأضربنّه عاش أو مات»	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
أو		التّبعيض (مغني اللّبيب، 1: 434)	﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: 135]	
حتى	حتّى حرفاً من حروف الجرّ	انتهاء الغاية (مغني اللّبيب، 2: 260)	﴿قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَـٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: 91]	يشترط النّحاة تقدير «أن» بعد «حتّى» لتبرير عمل النّصب في الفعل المضارع وتؤوّل أن مع الفعل بالمصدر المجرور بحتّى.
		التّعليل (مغني اللّبيب، 2: 260)	«أسلم حتّى تدخل الجنّة»	
		بمعنى «إلّا» في الاستثناء (مغني اللّبيب، 2: 260)	«لا يكون فلان عالماً حتّى يحلّ المشكلات»	
	حتّى العاطفة	تفيد مطلق الجمع كالواو، وهي تختلف عنها في ثلاثة أمور: 1- أن يكون معطوف «حتّى» اسماً ظاهراً 2- وأن يكون جزءاً من المعطوف عليه أو بعضه 3- وأن يكون غاية لما قبلها إمّا في زيادة أو نقص	«مات النّاس حتّى الأنبياء» «قدم الحجّاج حتّى المشاة» قهرناكم حتّى الكماة فأنتم... تهابوننا حتّى بنينا الأصاغرا	ذهب النّحاة إلى امتناع عطف الجمل بها. يقول المرادي: «لا تكون "حتّى" عاطفة للجمل، وإنّما تعطف مفرداً على مفرد، وذلك مفهوم من كون معطوفها بعض المعطوف عليه» (الجنى الدّاني، 551؛ مغني اللّبيب، 2: 283) وأنكر الكوفيّون العطف بـ «حتّى» وهم «يعربون ما بعدها على إضمار عامل» (الجنى الداني، 546)

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
حتى	حتّى العاطفة	(همع الهوامع، 5: 258-259) وضابط ذلك، بحسب ابن هشام، «أنّها تدخل حيث يصحّ دخول الاستثناء، وتمتنع حيث يمتنع» (مغني اللّبيب، 2: 281)		وينقل ابن هشام رأي ابن السّيد البطليوسي الّذي يجيز أن تكون حتّى عاطفة للجمل مستشهداً ببيت امرئ القيس: سريت بهم حتّى تكلّ مطيّهم... وحتّى الجياد ما يُقدن بأرسان (مغني اللّبيب، 2: 283).
	حتّى الاستئنافية	حتّى الابتدائية «حرف ابتداء يستأنف بعدها الكلام (...) والجملة بعدها لا محلّ لها من الإعراب (...) تدخل على جملة مضمونها غاية لشيء قبلها، فتشارك الجارّة والعاطفة في معنى الغاية» (الجنى الدّاني، 552-553)	﴿مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 214] (برفع يقولُ على قراءة نافع)	يحمل الكوفيون نحو «جاء القوم حتى أبوك»، و«رأيتهم حتى أباك»، و«مررت بهم حتى أبيك» على أنّ حتّى فيه ابتدائيّة (مغني اللّبيب، 2: 287).

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
لا	لا العاطفة	«والعاطفة تشرك في الإعراب دون المعنى وتعطف بعد الإيجاب (...) والمعطوف بـ"لا" إمّا مفرد، وإمّا جملة لها محلّ من الإعراب» الجنى الداني، (290-294).	«جاء زيد لاعمرو»	يميّز النّحاة بين «لا» النّافية و«لا» النّاهية و«لا» الزّائدة. والنّافية عاملة وغير عاملة. وغير العاملة عاطفة وجوابيّة وغيرهما.
	لا الاستئنافيّة	«إذا وقعت بعد «لا» جملة لا محلّ لها من الإعراب لم تكن عاطفة ولذلك يجب تكرارها (...) لأنّ الجملة مستأنفة، ولذلك يجوز الابتداء بها» (الجنى الداني، 295)	«زيد قائم، لاعمرو قائم ولا بشر»	
	لا الجوابية	«نقيضة نعم (...) وهي نائبة مناب الجملة» (الجنى الداني، 296)	«لا» في جواب «هل قام زيد؟»	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
بل	بل العاطفة	الإضراب على جهة الإبطال (الجني الداني، 235؛ مغني اللّبيب، 2: 184)	﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون: 70]	يقول المالقي: «تكون [بل] حرف ابتداء وذلك إذا لم يقع تشريك بين ما بعدها وما قبلها، وتكون عاطفة جملة على جملة مضرب عن الأولى» (رصف المباني، 155).
	بل الابتدائية	الإضراب على جهة التّرك للانتقال من غرض إلى غرض (الجني الداني، 235؛ مغني اللّبيب، 2: 184). يقول ابن مالك: «وأمّا "بل" فللإضراب (...) فإن كان الواقع بعدها جملة فهي للتّنبيه على انتهاء غرض واستئناف غيره، ولا تكون في القرآن إلّا على هذا الوجه» (شرح الكافية الشّافية، 3: 1233). وابن هشام يخطّئه في ذلك (مغني اللّبيب، 2: 184)	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ⑭ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ⑮ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعلى: 14-16]	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
لكن	لكن المخفّفة من الثقيلة	يقول المالقي: «ويكون معناها الإضراب إذا كانت حرف ابتداء» (رصف المباني، 276)	﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ﴾ [النِّسَاء: 166]	«هي حرف ابتداء» عند ابن هشام (مغنى اللّبيب، 3: 548).
	لكن الخفيفة	الاستدراك (الجنى الداني، 591)	إنّ ابن ورقاء لا تُخشى بوادره ... لكن وقائعُه في الحرب تُنتظرُ	اختلف فيها إذا وقعت قبل جملة أهي عاطفة أم غير عاطفة؟ ويذكر المرادي أنّ «الّذي ذهب إليه أكثر المغاربة أنّها، حينئذٍ، حرف ابتداء، لا حرف عطف. وقيل: إنّها تكون حرف عطف، تعطف جملة على جملة، إذا وردت بغير واو. قال ابن أبي الربيع: وهو ظاهر كلام سيبويه. ومعنى لكن، في جميع مواضعها، الاستدراك (الجنى الداني، 591).
أمْ	أم المتّصلة	التي تتقدم عليها همزة التسوية (مغني اللّبيب، 1: 265) تعادل الهمزة في إفادة التّسوية (مغني اللّبيب، 1: 268)	﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ﴾ [المنافقون: 6]	سمّيت متّصلة «لأنّ ما قبلها وما بعدها لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر» (مغني اللّبيب، 1: 265).

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
أمْ	أم المتّصلة	التي تتقدم عليها همزة يطلب بها وبأم التّعيين (مغني اللّبيب، 1: 267) وهي تعادل الهمزة في إفادة الاستفهام (مغني اللّبيب، 1: 268)	«أزيد في الدار أم عمرو؟» ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا﴾ [النّازعات: 27] ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: 59]	«الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين ولا تكون الجملتان معها إلا في تأويل المفردين (...) وأم الأخرى تقع بين المفردين وذلك هو الغالب فيها» (مغني اللّبيب، 1: 269-270). «تقع بين المفردين وذلك هو الغالب فيها... وبين جملتين ليستا في تأويل المفردين» (مغني اللّبيب، 1: 271).
	أم المنقطعة	«معنى» أم المنقطعة الّذي لا يفارقها: الإضراب، ثم تارة تكون له مجرّداً،	﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ﴾ [الرعد: 16]	«نقل ابن الشجري عن جميع البصريين أنّها أبداً بمعنى بل والهمزة جميعاً، وأنّ الكوفيّين خالفوهم في ذلك» (مغني اللّبيب، 1: 292). الاختلاف بينهم في أم الّتي للإضراب المجرّد هل هي منقطعة أم لا.
		وتارة تتضمّن مع ذلك استفهاماً إنكارياً	﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الطور: 39]	

الحروف		معانيها	شواهدها	ملاحظات
أمْ	أم المنقطعة	أو استفهاماً طلبياً" (مغني اللّبيب، 1: 288)	«إنّها لإبل، أم شاء؟» بتقدير «بل أهي شاء؟»	لا تدخل أم المنقطعة على مفرد خلافاً لابن مالك (مغني اللّبيب، 1: 299).
إمّا		الشكّ (مغني اللّبيب، 1: 386)	«جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو»	قال ابن هشام: «وإما عاطفة عند أكثرهم أعني إما الثانية في نحو قولك: «جاءني إما زيد وإما عمرو» وزعم يونس والفارسي وابن كيسان أنها غير عاطفة كالأولى، ووافقهم ابن مالك لملازمتها غالباً الواو العاطفة (...) ونقل ابن عصفور الإجماع على أن إما الثانية غير عاطفة كالأولى، قال: وإنما ذكروها في باب العطف لمصاحبتها لحرفه، وزعم بعضهم أن إما عطفت الاسم على الاسم والواو عطفت إما على إما، وعطف الحرف على الحرف غريب، ولا خلاف أن إما الأولى غير عاطفة» (مغني اللّبيب، 1: 381-385).
		الإبهام (مغني اللّبيب 1: 386)	﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التّوبة: 106]	
		التّخيير (مغني اللّبيب، 1: 387)	﴿قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ [الكهف: 86]	
		الإباحة (مغني اللّبيب، 1: 388)	«تعلّم إما فقهاً وإمّا نحواً»	
		التّفصيل (مغني اللّبيب، 1: 389)	﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]	

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
أي	التّفسير (مغني اللّبيب، 1: 506)	«وترمينني بالطّرف أي أنت مذنب... وتقلينني لكنّ إيّاك لا أقلي»	يستفاد من كلام ابن هشام أنّها مجرّد أداة تفيد التّفسير مثل "أنْ"، وأنّها ليست حرفاً من حروف العطف. يقول: «ما بعدها عطف بيان على ما قبلها، أو بدل، لا عطف نسق، خلافاً للكوفيّين وصاحبي (المستوفى) و(المفتاح)» (مغني اللّبيب، 1: 506)

يوضّح الجدول السّابق أنّ بعض النحاة يميّزون بين حروف العطف وحروف الاستئناف أو الابتداء، على أساس أنّ حروف الاستئناف تفيد انقطاع البنية العامليّة للجملة المستأنفة عن سابقتها. وبعضهم الآخر يرى أنّ حروف الاستئناف هي حروف العطف نفسها عندما تعطف بين الجمل غير ذات المحلّ. ومن المعلوم أنّ نظريّة الفصل والوصل عند علماء البلاغة تختصّ بالجمل دون غيرها. يقول الجرجاني في فاتحة «القول في الفصل والوصل»: «اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة، وممّا لا يتأتّى لتمام الصّواب فيه إلّا الأعراب الخلّص، وإلّا قوم طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنّاً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد» (دلائل الإعجاز، 222): وقد يوحي هذا الكلام بأنّ مفهوم الوصل مطابق عنده لمفهوم العطف، وأنّ مفهوم الفصل مطابق لمفهوم الاستئناف لولا ما ورد لديه من أنّ «الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين: أحدهما: أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب (...) الضّرب الثّاني: وذلك أن تعطف على الجملة العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى» (دلائل الإعجاز، 223).

وليس عطف الجمل عارية الموضع من الإعراب شيئاً غير الاستئناف عند النّحاة. أمّا مفهوم الاستئناف[1] عند علماء البلاغة فيختلف عن مفهومه عند علماء النّحو؛ ذلك أنّ الجملة المستأنفة عند علماء البلاغة تكون بمنزلة الجواب عن سؤال تقتضيه الجملة السّابقة، وهي تتطلّب الفصل ويمتنع فيها العطف. وبناء على ذلك تكون حروف الابتداء أو الاستئناف عند علماء النّحو هي الحروف العاطفة بين الجمل عارية الموضع من الإعراب نفسها عند علماء البلاغة. ويتّفق علماء البلاغة هنا مع النّحاة الّذين يرون أنّ حروف الاستئناف هي حروف العطف نفسها. وما يشغل علماء البلاغة هو معاني تلك الحروف دون وظيفتها الإعرابيّة، وهم يعمّمون ما جاء من معاني حروف العطف عند

(1) راجع الفصل الثّاني من الباب الثّاني الّذي عقدناه للاستئناف.

النّحاة على حروف الاستئناف الّتي سكت النّحاة عن بيان معانيها في أغلب الأحيان. وقد حاولنا أن نتقصّى ما ورد من تلك المعاني ضمن كتب البلاغة في الجدول الآتي:

جدول معاني حروف العطف عند علماء البلاغة

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
الواو	الإشراك في حالة الجمل ذات المحل الإعرابي (دلائل الإعجاز، 222-223)	«هو يقول ويفعل ويضرّ وينفع»	يُذكر بيت أبي تمّام الآتي في كتب البلاغة على أنّه شاهد لفساد العطف بالواو لعدم المناسبة: «لا والّذي هو عالم أنّ النّوى.... صبر وأنّ أبا الحسين كريم»
	المناسبة في حالة الجمل عارية الموضع من الإعراب (دلائل الإعجاز، 224-225)	«زيد قائم وعمرو قاعد»	
الفاء	التّرتيب من غير تراخ (دلائل الإعجاز، 224)	«دخل زيد فخرج عمرو»	التّعقيب أصل في الفاء والتّعقيب الذّكريّ فرع عليه (مواهب الفتّاح، ضمن شروح التّلخيص، 3: 15) السّببيّة تكون حسب السّبكي في حالة كمال الانقطاع والوصل حسن (أكرمني زيد فأكرمه) (عروس الأفراح ضمن شروح التّلخيص، 3: 16)
	التّرتيب الذّكريّ: المذكور بعد الفاء كلام مرتّب في الذّكر على ما قبلها من غير قصد إلى أنّ مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزّمان. (المطول، 249) منه عطف المفصّل على المجمل (مواهب الفتاح، ضمن شروح التلخيص، 3: 15)	﴿ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾ [غافر: 76]، ﴿وَكَم مِّن قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأۡسُنَا بَيَٰتًا﴾ [الأعراف: 4]	
	السّببيّة (المطوّل، 249)	«يقوم زيد فيغضب عمرو»	الأصل في الفاء هو المهلة وبقيّة المعاني فرعيّة (مواهب الفتّاح ضمن شروح التّلخيص، 3: 15-16).

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
ثمّ	التّرتيب مع تراخ أو المهلة (دلائل الإعجاز، 224)	«دخل زيد ثمّ خرج عمرو» (شروح التلخيص، 3: 15)	
	كثيراً ما تجيء لاستبعاد مضمون الجملة الثّانية عن الأولى (بُعد المنزلة) (المطول، 249)	﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ﴾ [هود: 3]	
	التدرّج في مدارج الكمال وبيان الحال الّذي هو أولى من ذلك الكمال بالتّقديم (حاشية الدّسوقي على شرح السّعد، شروح التّلخيص، 3: 15)	﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿17﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: 17-18]	
أو	تردّد الفعل بين شيئين (دلائل الإعجاز، 224)	«يعطيك أو يكسوك»	
	الشكّ والإبهام والتّخيير والتّقسيم والإباحة (حاشية الدّسوقي على شرح السّعد ضمن شروح التلخيص، 3: 16)	﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]	
	الإضراب (لاستئناف كلام آخر وليست عاطفة، فهي بمعنى بل وحكم لكن) (المطول، 249)	﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77]	
حتّى	ترتيب الأجزاء في الذّهن من الأضعف إلى الأقوى أي الأشرف والعكس خلافاً للفاء وثمّ الّتي تفيد التّرتيب الخارجيّ (حاشية الدّسوقي على مختصر المعاني، 1: 373-374)	قهرناكم حتّى الكماة فأنتم.... تهابوننا حتّى بنينا الأصاغرا	لا تعطف «حتّى» الجمل بحسب التّفتازاني في المطوّل، وبحسب ابن عرب شاه في الأطول (المطول، 248؛ الأطول، 2: 5)

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
حتّى	تعطف الجزء على الكلّ ويكون الجزء غاية في الرّفعة أو في الدّناءة (مواهب الفتاح، ضمن شروح التلخيص، 3: 15)	«مات النّاس حتّى الأنبياء» «رزق النّاس حتّى الكافرون»	أورد السّيّد الجرجانيّ في حاشيته على المطوّل قول السّكّاكي إنّه يحتمل إمكان وقوع حتّى في عطف الجمل، وعلّق عليه بأنّ حتّى يجوز أن تكون استئنافيّة وأنّها والعاطفة ترجعان إلى أصل واحد هو حتّى الجارّة الّتي تفيد التّدريج (حاشية السيد على المطول، 249).
	«لا بدّ في حتّى من التّدريج» (مفتاح العلوم، 191)	«وكنت فتى من جند إبليس فارتقى ... بي الحال، حتى صار إبليس من جندي» (مفتاح العلوم، 191)	
لا	تفيد نفي الحكم عمّا بعدها ولا يكون إلّا مفرداً أو بمنزلته (مواهب الفتاح، حاشية الدّسوقي على شرح السّعد، ضمن شروح التّلخيص، 3، 15، 16)	«جاء زيد لاعمرو»	تعطف الجمل بحسب التّفتازاني في المطوّل وبحسب ابن عرب شاه في الأطول (المطوّل، 248؛ الأطول، 2: 5).
بل	حيث كانت عاطفة، فهي في الجمل لتقرير مضمونها، وفي المفردات لتقرير الحكم بعد الإثبات والأمر، ولإثبات الضدّ بعد النّفي والنّهي، (مواهب الفتّاح، حاشية الدّسوقي على شرح السّعد، ضمن شروح التلخيص، 3: 15، 16)	﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [آل عِمرَان: 180] ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البَقَرَة: 154]	

الحروف	معانيها	شواهدها	ملاحظات
بل	قد تكون بل لا لتدارك الغلط بل لمجرّد الانتقال من كلام إلى آخر أهمّ من الأوّل بلا قصد إلى إهدار الأوّل وجعله في حكم المسكوت عنه (المطول، 249)	﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِي ٱلْـَٔاخِرَةِۚ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَاۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾ [النمل: 66]	
لكن	لإثبات الضدّ (مواهب الفتاح، ضمن شروح التلخيص، 3: 15)	﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: 57]	لم يذكر له علماء البلاغة شواهد، وانفرد بذكره ابن يعقوب المغربي.
أم			انفرد بذكره السّكّاكي دون أن يحدّد معناه أو يذكر له شواهد
إمّا	الشكّ والإبهام والتّخيير والتّقسيم والإباحة (مواهب الفتاح،حاشية الدسوقي على شرح السعد، شروح التلخيص، 3: 15، 16)	﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾ [الأعراف: 115]	لم يذكر له علماء البلاغة شواهد
أي	قال السّكّاكي في المفتاح: «فأي للتّفسير في العطف عندي» (مفتاح العلوم، 118)	«جاءني أخوك أي زيدٌ»	انفرد السّكّاكي بين علماء البلاغة بإدراجه ضمن حروف العطف

يوضّح الجدولان السّابقان التّقارب الشّديد بين النّحاة والبيانيّين في معاني حروف العطف، فقد عمد البيانيّون إلى حروف العطف الّتي ذكرها

النّحاة فجعلوها واسمات للعلاقات بين الجمل. ونشير إلى أنّ ما أورده البيانيّون من حروف عدّها النّحاة مختصّة بعطف المفردات كان في سياق التّنبيه على أنّها لا تستعمل في عطف الجمل، كذلك نشير إلى ما شهده مبحث حروف المعاني من تطوّر عند النحاة المتأخّرين. وتكفي مقارنة بين ما عدّده المؤلّفون الأوائل من معاني الحروف، على غرار الزّجّاجي مثلاً (ت 337هـ)، وبين الوارد منها في كتابات المتأخّرين، مثل المرادي (ت 749هـ)، وابن هشام (ت 761هـ)، حتّى ندرك أنّ المبحث عرف تطوّراً هو ثمرة تراكم تاريخيّ من استقراء دلالات تلك الحروف. فنحن نجد الزّجّاجي يقتصر من معاني الفاء العاطفة مثلاً على أنّها «تدلّ على أنّ الثّاني بعد الأوّل ولا مهلة» (حروف المعاني، 39)، وهو يكتفي من معاني «ثمّ» بأنّها «إشارة إلى مكان متراخ» (حروف المعاني، 9).

وقد اكتفينا بالزّجّاجي هنا لأنّ موقعه الزّمنيّ في التّأليف في معاني الحروف من النّحاة المتأخّرين كابن هشام مثلاً، شبيه بموقع الجرجاني (ت 471هـ) من شرّاح كتاب التّلخيص كالتّفتازاني (ت 793هـ). والبيانيّون متقدّموهم ومتأخّروهم عالة على النّحاة في معاني حروف العطف باستثناء «الواو»، الّتي لا نعدّ أنفسنا من المبالغين إن قلنا: إنّ التّفكير في ما تطرحه من إشكال عندما تعطف الجمل العارية الموضع عن الإعراب هو ما قاد الجرجاني إلى نظريّته في الفصل والوصل.

2- منزلة الواو من نظريّة الفصل والوصل:

2-1- الواو بين الجمع والمناسبة:

لقد رأينا في بداية هذا الفصل أنّ العطف بالواو بين الجمل الّتي لا محلّ لها مثّل، بالنّسبة إلى الجرجاني، إشكالاً نظراً إلى بعده ودقّة مسلكه خلافاً للعطف بينها ببقيّة حروف العطف. وتبيّن لنا أنّ سبب البعد والقرب يرجع إلى أنّ لحروف العطف معانيَ متواضعاً عليها محصّلة عند النّحاة خلافاً للواو

الّتي لا تفيد مع الإشراك في الحكم معنى محصّلاً. وقد خلصنا من المقارنة بين الجدولين السّابقين إلى أنّ الخلاف الوحيد الّذي يُعتدّ به بين النّحاة والبلاغيّين إنّما يتّصل بالواو دون سائر الحروف. ويرجع الإشكال الّذي تطرحه الواو، في نظرنا، إلى المنهج الّذي اعتمده الجرجاني نفسه، كما أشرنا إليه، وهو منهج يقوم على الانطلاق من قياس الفصل والوصل بين الجمل على الفصل والوصل بين المفردات. ولعلّ القياس يستقيم طالما أنّ الحروف لا تفيد في عطف الجمل معنى مختلفاً عن فائدتها في عطف المفردات. أمّا إذا اختلف وضعها في عطف الجمل عن وضعها في عطف المفردات فذلك مورد الإشكال، وهو الوضع الّذي تجسّمه الواو. ذلك أنّها تفيد في عطف الجمل العارية الموضع من الإعراب معاني لا حصر لها، ولا علاقة لها، في كثير من الأحيان، بمعانيها في عطف المفردات. وقد اكتفى النّحاة بالتّنبيه على أنّ الواو في هذه الحالة ابتدائيّة. وتصدّى الجرجاني للبحث فيها؛ لأنّ مشغله في علم النّظم يتجاوز حدود البنية العامليّة، وإن كان اتّخذها مقياساً للنّظر في العلاقات بين الجمل.

لقد ذهب الجرجاني في دلائله إلى أنّ الواو لا تفيد في عطف المفردات شيئاً غير الإشراك في الحكم، وتجاهَلَ المعاني الّتي نصّ عليها النّحاة للواو. ولعلّ عودة يسيرة إلى الباب الّذي عقده لحروف العطف في كتابه الموسوم بـ (**المقتصد**)، وإلى الصّفحات الّتي عقدها ضمنه للواو، كافية لإثبات هذا التّجاهل (المقتصد في شرح الإيضاح، 2: 937-940). وهو تجاهل يرجع، في تقديرنا، إلى أنّ معاني الواو في عطف المفردات لا تصلح لأن يقاس عليها عطف الجمل؛ إذ إنّ معاني الواو في عطف الجمل أكثر تعقيداً، فكأنّما هي تجسّم مظهراً من مظاهر خرق النّظام اللغويّ، وما يفترضه من قابليّة لاطّراد القياس. ونسوق هنا الأمثلة الّتي ذكرها الجرجاني في كتابيه نفسها:

(1) زيد قائم وعمرو قاعد (دلائل الإعجاز، 224).

إنّ الواو لا تفيد في (1) معنى من المعاني الّتي ذكرها النّحاة من قبيل

الجمع والمصاحبة، على غرار ما نجده في المثال الآتي في (2) للواو عاطفة بين المفردات.

(2) جاءني زيد وعمرو (المقتصد في شرح الإيضاح، 2: 937).

يقول الجرجاني في تحليل المثال الثّاني: «اعلم أنّ الواو أوّل حروف العطف ومعناها الجمع بين الشّيئين؛ لأنّها في الاسمين المختلفين بإزاء التّثنية في المتّفقين، فإذا قلت: "جاءني زيد وعمرو" لم يجب أن يكون المبدوء به في اللّفظ سابقاً؛ بل كان كلّ واحد منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدّمه؛ إذ كان المقصود أنّهما مجتمعان في ذلك، كما أنّك إذا قلت: "جاءني الزّيدان"، لم يكن اللّفظ مقتضياً تقدّم أحدهما؛ بل كان مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط» (المقتصد في شرح الإيضاح، 2: 937).

إنّ الجمع، بالمعنى الّذي يذكره الجرجاني في المثال الثّاني، لا ينطبق على الواو في المثال الأوّل؛ ذلك أنّ الجمع في المثال الثّاني هو جمع عدديّ يمكن أن يوضع بإزاء التّثنية، أمّا الجمع في المثال الأول فهو من نوع مختلف. يقول الجرجاني: «ثمّ إنّ الّذي يوجبه النّظر والتّأمّل أن يقال في ذلك: إنّا وإن كنّا إذا قلنا: "زيد قائم وعمرو قاعد"، فإنّا لا نرى هاهنا حكماً نزعم أنّ الواو جاءت للجمع بين الجملتين فيه، فإنّا نرى أمراً آخر نحصل معه على معنى الجمع. وذلك أنّا لا نقول: "زيد قائم وعمرو قاعد" حتّى يكون عمرو بسبب من زيد، وحتّى يكونا كالنّظيرين والشّريكين، وبحيث إذا عرف السّامع حال الأوّل عناه أن يعرف حال الثّاني. يدلّك على ذلك أنّك إن جئت فعطفت على الأوّل شيئاً ليس منه بسبب، ولا هو ممّا يذكر بذكره ويتّصل حديثه بحديثه لم يستقم. فلو قلت: "خرجت اليوم من داري". ثمّ قلت: "وأحسن الّذي يقول بيت كذا". قلت ما يضحك منه. ومن هنا عابوا أبا تمّام في قوله:

(لا وَالّذي هُوَ عالِمٌ أَنَّ النّوى صَبِرٌ وَأَنَّ أَبا الحُسَينِ كَريمُ)

[من الكامل].

وذلك لأنّه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النّوى، ولا تعلّق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك» (دلائل الإعجاز، 224-225).

إنّ الحلّ الّذي ارتآه الجرجاني، بالنّسبة إلى المثال الأوّل، الذي تكون الواو فيه عاطفة بين جملتين، تمثّل في تحوير معنى الجمع على نحو يصبح الجمع بمقتضاه اجتماعاً في الذّهن بدلاً من أن يكون تعدّداً في الخارج. وقد أصاب السّكّاكي، في نظرنا، في ترشيح مصطلح «الجامع» لهذه العلاقة نظراً لدلالة المصطلح على الفاعل الّذي يقوم بعمليّة الجمع بدلاً من دلالة مصطلح الجمع على حدث الجمع أو الحاصل منه. وقد تعلّق غيره من البلاغيّين بمفهوم المناسبة، والتّبئير فيه على العلاقة بين المفاهيم المجتمعة أكثر من إجراء عمليّة الجمع ذاتها. ولكلّ من المصطلحين: المناسبة والجامع حجّة من كلام الجرجاني نفسه؛ لذلك نتعامل معهما في ما يأتي من هذا البحث على أنّهما كالمترادفين.

2-2- علاقات المناسبة علاقات ذهنيّة:

إنّ أهمّيّة مفهوم المناسبة تكمن في تعيين المستوى الّذي تتنزّل ضمنه العلاقة المعنويّة بين الجملتين المتعاطفتين أكثر ممّا تتعلّق بضبط نوع العلاقة نفسه. فالعلاقة لا تتنزّل في مستوى المواضعة أو في مستوى النّظام اللغوي الذي يخصّص لكلّ نوع من العلاقات واسماً معيّناً، ولكنّها تتنزّل في مستوى عرفانيّ تداوليّ؛ ذلك أنّ العلاقة بين الجمل عارية الموضع عن الإعراب في حالة الوصل بينها بالواو لا تُطلب من جهة الصّناعة، ولكنّها تطلب من جهة العقل والذّهن والمعرفة الخلفيّة الّتي يمتلكها السّامع، ومن جهة المقام الّذي يتلفّظ فيه بالجمل، وهو ما نتبيّنه من قول الجرجاني السّابق. فالعلاقة بين الطّول والقِصَرِ، أو بين الكتابة والشّعر، أو بين القيام والقعود، في الأمثلة الّتي ضربها، ليست من قبيل العلاقات المحصّلة في نظام اللّغة كتلك العلاقات الّتي تفيدها بقيّة الحروف؛ بل هي علاقات تتحدّد بالنّسبة إلى

المعرفة «الموسوعيّة» لمستعمل اللّغة، وهذه المعرفة هي الّتي تمكّنه من التّمييز بين الكتابة والشّعر، أو بين الطّول والقصر، وغيرها من المفاهيم المترابطة «المضمومة في النّفس» بحسب عبارة الجرجانيّ نفسه.

فالشّاهد السّابق يوضّح أنّ الجرجاني تنبّه إلى أنّ العلاقات بين الجمل المتعاطفة بالواو هي علاقات ذهنيّة تخضع لمعرفة السّامع، وهو في ذلك لا يبعد عمّا توصّلت إليه النّظريّات النّفسيّة الحديثة من أنّ الانسجام بين الجمل هو معطى عرفانيّ يخضع لتقدير المتقبّل ومعرفته الخلفيّة، ولما هو مخزّن في ذاكرته من أُطُرٍ وخطاطات عرفانيّة تترابط فيها المفاهيم على نحوٍ لا يحدّده النّظام اللّغوي أو المعاني الّتي ضبطها النّحاة لحروف العطف مثلاً. وعليه ليست الأنظمة اللّغويّة هي المحدّدة لدلالات الرّوابط أو لعلاقات الانسجام بين الجمل؛ بل إنّ توفّر الواسم اللّغويّ للعلاقة أو العناصر اللّغويّة الّتي يتحقّق بها اتّساق الخطاب ليس شرطاً في حدّ ذاته ضروريّاً أو كافياً لانسجام الخطاب، ولكنّ الأبعاد العرفانيّة والتّداوليّة المتعلّقة بتجربة المتكلّم ومعرفته السّابقة بمقامات الاستعمال هي المحدّدة لدلالات الرّوابط، وهي المحدّدة لنوع العلاقات بين الجمل حتّى في الحالات الّتي تكون فيها العلاقة بين الجمل غير موسومة برابط محدّد. غير أنّ الجرجاني يجعل هذا البعد الذّهني للعلاقات الموسومة مقتصراً على الواو دون سائر الرّوابط الأخرى، فكأنّه يميّز بين نوعين من الرّبط بين الجمل، فيجعل الواو عنواناً للنّوع الذي يكون التّرابط بين الجمل فيه ذهنيّاً، ويجعل بقيّة الرّوابط واسمة لنوع من العلاقات الخارجيّة من قبيل التّعقيب والمهلة وغيرها.

وهذا التّمييز، الّذي أقامه الجرجاني بين نوعين من الرّوابط، يبدو قريباً من التّمييز الذي يقيمه بعض المعاصرين «بين طريقتين مهمّتين لاندراج الأطر العرفانيّة التي نستحضرها لتساعدنا على تأويل النّصوص اللّغويّة ضمن العملية التّأويلية. فمن جهة لدينا حالات يستدعي فيها المعجمُ والأدواتُ النّحويّة الّتي نعاينها في النّص الأطرَ المناسبة إلى ذهن المؤوِّل، وذلك بفضل أن هذه

الصيغ المعجميّة أو الأبنية أو المقولات النّحويّة توجد على أنّها علامات على تلك الأطر. ومن جهة أخرى، لدينا حالات يضفي فيها المؤوّل الانسجام على النّص عبر استحضار إطار تأويلي خاصّ» (Fillmore, 1982: 123-124). فالفرق بين الواو وغيرها من حروف العطف عند الجرجاني مطابق، إلى حدّ كبير، لما أشار إليه فيلمور من وجود طريقتين في التّأطير: طريقة يكون فيها العنصر اللّغويّ منشّطاً لإطار محدّد كأن تنشّط الفاء إطار التّعاقب الزمنيّ دون مهلة مثلاً، وطريقة يستحضر فيها السّامع الأطر المناسبة لفهم العنصر المعجميّ فهماً يتحقّق به الانسجام في الخطاب كما هو الشّأن مع الإطار المتعلّق بأنماط الإبداع، والّذي تترابط ضمنه مفاهيم من قبيل الكتابة والشّعر، أو الإطار المتعلّق بحركات الإنسان من قيام وقعود وغيرها. وبعض تلك العلاقات الّتي أشار إليها الجرجاني ترتبط بخطاطات محدّدة من قبيل خطاطة الأعلى-الأسفل، أو خطاطة الأطول-الأقصر، أو خطاطة الأكبر-الأصغر، فالأطر والخطاطات المستحضرة كما يقول فيلمور «يمكن أن تأتي من المعارف العامّة الموجودة بصفة مستقلّة عن النّص الّذي بين أيدينا، أو من تمشّي النّصّ ذاته» (Fillmore, 1982: 124). فالعلاقات الّتي تنسجها الواو ليست من قبيل العلاقات اللّغويّة المتواضع عليها؛ بل هي علاقات متنوّعة تتحدّد باجتماع عناصرها في ذهن المخاطب بناء على نوع من المعرفة العقليّة اكتسبها من تجاربه مع عالم الأشياء في الكون. يقول الجرجاني: «والمعاني في ذلك كالأشخاص. فإنّما قلت مثلاً: "العلم حسن، والجهل قبيح"؛ لأنّ كون العلم حسناً مضموم في العقول إلى كون الجهل قبيحاً» (دلائل الإعجاز، 226).

2-3- مفهوم الجامع امتداد لمفهوم المناسبة:

2-3-1- مفهوم الجامع مفهوم عرفانيّ:

من مظاهر الوعي بهذا الجانب العرفاني من جوانب مفهوم المناسبة ما عمد إليه السّكّاكي من تأصيل للمفهوم ضمن نظريّة الإدراك السّائدة في الثّقافة

الإسلاميّة الكلاسيكيّة يظهر ذلك في تعريف ما يُطلِقُ عليه «الجامع» تعريفاً لا تخفى صلته المتينة بالمنطق وبنظريّة قوى النّفس المدركة في الفلسفة الإسلاميّة، فلا بد للجملتين المتعاطفتين بالواو: «أن يكون بينهما ما يجمعهما عند المفكّرة جمعاً من جهة العقل أو الوهم أو الخيال» (مفتاح العلوم، 253). فالجامع بين الجملتين هو إما عقليّ وإما وهميّ أو خياليّ. والجامع العقليّ بين الجملتين المتعاطفتين بحسب السّكّاكي «هو أن يكون بينهما اتّحاد في تصوّر مثل الاتّحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما، أو تماثل هناك، فإنّ العقل بتجريده المثلين عن التشخّص في الخارج يرفع التّعدّد عن البين، أو تضايف كالّذي بين العلّة والمعلول، والسّبب والمسبَّب، أو السُّفل والعلوّ، والأقلّ والأكثر، فالعقل يأبى أن لا يجتمعا في الذّهن، وأنّ العقل سلطان مطاع» (مفتاح العلوم، 253). والجامع الوهميّ هو «أن يكون بين تصوّراتهما شبه تماثل نحو أن يكون المخبر عنه في أحدهما لون بياض، وفي الثّانية لون صفرة، فإنّ الوهم يحتال في أن يبرزهما في معرض المثلين (...)، أو تضادّ كالسّواد والبياض، والهمس والجهارة، والطّيب والنتن، والحلاوة والحموضة، والملاسة والخشونة، وكالتّحرّك والسّكون، والقيام والقعود، والذّهاب والمجيء، والإقرار والإنكار، والإيمان والكفر، وكالمتّصفات بذلك من نحو الأسود والأبيض، والمؤمن والكافر، أو شبه تضادّ كالّذي بين نحو السّماء والأرض، والسّهل والجبل، والأوّل والثّاني، فإنّ الوهم ينزّل المتضادّين والشّبيهين بهما منزلة المتضايفين، فيجتهد في الجمع بينهما في الذّهن؛ ولذلك تجد الضّدّ أقرب خطوراً بالبال مع الضّدّ» (مفتاح العلوم، 253-254).

والجامع الخياليّ هو «أن يكون بينَ تصوّراتهما تقارن في الخيال سابق لأسباب مؤدّية إلى ذلك، فإنّ جميع ما يثبت في الخيال ممّا يصل إليه من الخارج يثبت فيه على نحو ما يتأدّى إليه ويتكرّر لديه. ولذلك لمّا لم تكن الأسباب على وتيرة واحدة فيما بين معشر البشر، اختلف الحال في ثبوت

الصّور في الخيالات ترتّباً ووضوحاً، فكم من صور تتعانق في الخيال وهي في آخر ليست تتراءى، وكم صور لا تكاد تلوح في الخيال، وهي في غيره نار على علم» (مفتاح العلوم، 254).

2-3-2- الأسس المعرفيّة لمفهوم الجامع:

لا نستطيع أن نفهم التّصنيف الّذي أورده السّكّاكي لأنواع الجامع دون أن نستحضر الأسس الّتي قام عليها. وهي أسس ترجع إلى المنطق كما مرّ بنا، وإلى نظريّة قوى النّفس المدركة في الفلسفة الإسلامية[1].

(1) لا يسمح المجال هنا بمناقشة مدى تأثير الفلسفة اليونانية وتأثير فلسفة أرسطو، ولا سيما (كتاب النفس) في نظريّة قوى النّفس كما صاغها الفلاسفة المسلمون، وكما صاغها ابن سينا على وجه خاصّ. ونحيل هنا على الكتاب الّذي حقّق فيه عبد الرّحمن بدوي طائفة من شروح أرسطو العربيّة، ونخصّ بالذّكر منها تلك التي تتعلّق بموضوع النّفس مثل (شرح كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطاطاليس)، وهو من الأجزاء المتبقّية من كتاب (الإنصاف) لابن سينا، وكذلك (التّعليقات على حواشي كتاب النّفس لأرسطاطاليس) (بدوي، 1978: 35-116). وقد احترز بعض الدّارسين من المبالغة في تضخيم الأثر الأرسطيّ في هذه النّظريّة، وبيّنوا أنّها نتاج عمل تأليفيّ قام به ابن سينا بين نصوص يونانيّة متعدّدة منها ما يرجع إلى أرسطو، ومنها ما يرجع إلى أفلاطون وأفلوطين، ومنها ما يرجع إلى المدارس الإشراقيّة الفارسيّة والهنديّة، دون أن نغفل أثر الخلفيّة الإسلاميّة لهذا الفيلسوف. انظر الباب الّذي عقده حسن ملّا عثمان «للدّراسات النّفسيّة وتطبيقاتها عند ابن سينا»، وبيّن فيه طبيعة الأثر اليونانيّ وحدوده في نظريّة النّفس لدى ابن سينا (حسن ملا عثمان، 1982). وانظر كذلك (فتح الله خليف، 1974). ويبدو أنّ أفكار ابن سينا كانت أكثر رواجاً في الثّقافة الإسلاميّة، وأنّه أكثر الفلاسفة المسلمين اهتماماً بكتاب النّفس لأرسطو. ومهما كان الدّور الّذي نهض به ابن سينا في رواج هذه النظريّة، فالمرجّح أنّ الصّيغة السينويّة لها عرفت انتشاراً واسعاً في أوساط المثقّفين في الاختصاصات المتعدّدة. وقد حافظ ابن سينا على الإطار العامّ الّذي وضعه أرسطو، ودقّق الكثير من التّفاصيل والمصطلحات والفروع ضمن نظريّة أرسطو. (قارن في ذلك الوارد في كتابات ابن سينا بما ورد في كتاب النّفس لأرسطو، ولا سيما ما ورد ضمن الكتابين الأخيرين منه: أرسطوطاليس، 1949: 41-132). ونرجّح أنّ السّكّاكي (ت 626هـ)، مثل غيره من =

أ- الأساس المنطقيّ لمفهوم الجامع:

يستعمل المناطقة مفهوم الجامع في باب التّمثيل مرادفاً لما يطلق عليه البيانيّون وجه الشبه؛ فقد ورد في **(تجريد المنطق)** للطّوسي مثلاً في تعريف التّمثيل أنّه «إلحاق شيء بشبيهه في حكم ثابت له، ويسمّى الأوّل فرعاً، والثّاني أصلاً، ووجه المشابهة جامعاً وعلّة، وذلك كإلحاق السّماء بالبيت في الحدوث لكونه متشكّلاً كالبيت» (تجريد المنطق، 49-50). فالجامع ركن من أركان التّمثيل عند المناطقة بهذا الاعتبار، مثلما أنّ وجه الشبه ركن من أركان التّشبيه عند البيانيّين.

= العلماء في عصره، كان مطّلعاً على كتابات ابن سينا (ت 428هـ) في هذا المجال بالإضافة إلى كتاب أرسطو في النّفس. وربّما كان مطّلعاً أيضاً على كتابات معاصره ابن رشد (ت 595هـ)، الّذي تولّى تلخيص كتابات أرسطو وشرحها بما في ذلك كتاب النّفس. وعموماً، إنّ حركة ترجمة كتابات أرسطو وشرحها واختصارها كانت نشطة قبل عصر السّكّاكي. وكان الجدل حولها محتدماً بين الفلاسفة والأصوليّين، ويكفي أن نشير هنا إلى النّقد الّذي وجّهه الغزالي (ت 505هـ) للفلسفة اليونانيّة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، ثمّ ردود ابن رشد عليه في كتابه (تهافت التّهافت). كما أنّ متانة ثقافة السكاكي المنطقية، كما يفصح عنها كتابه (مفتاح العلوم)، تدلّ على عمق تأثير تلك الثّقافة المنطقيّة والفلسفيّة في البيئة العلميّة لذلك العصر وانتشارها في مختلف مجالات المعرفة. ويظهر ذلك جليّاً في القسم الأخير من مباحث علم البلاغة لديه الّذي عدّه تكملة لعلم المعاني، وقد خصّصه السّكاكي للاستدلال والحدّ، وهي في الأصل من المباحث المنطقيّة. وقد رأى السّكّاكي فيه أنّ «تتبّع تراكيب الكلام الاستدلاليّ ومعرفة خواصّها ممّا يلزم صاحب علم المعاني والبيان» (مفتاح العلوم، 432). وقد بيّن بن صوف في بحثه في (مفتاح العلوم) أنّ جانباً من الجهاز الاصطلاحي في الكتاب منقول عن ترجمة كتاب (الأورغانون) لأرسطو، إضافة إلى تأثّره بمجموعة من شرّاح أرسطو مثل الفارابي وابن سينا والرّازي. وقد بيّن بن صوف أنّ السّكّاكي رتّب كتابه على نحو لا نجد له مثيلاً في التراث النحوي العربيّ، وأنّ ترتيب كتاب السّكّاكي مماثل لترتيب كتاب (الأورغانون) لأرسطو (بن صوف، 2010: 166-167). وقد ذهب بن صوف إلى حدّ اعتبار كتاب (مفتاح العلوم) «أورغانوناً جديداً بمضمون لسانيّ» (بن صوف، 2010: 225).

وقد نزّل السّكّاكي المناسبة بين الجملتين منزلة العلاقة بين ركني التّمثيل أو التّشبيه. ولا يخفى أنّ مفهوم المناسبة يفيد في الأصل معنى القرابة والمشابهة، ومنه فلان نسيب فلان أي قريبه وعديله. وقد أطلق السّكّاكي على العلاقة بين طرفي المناسبة مصطلح «الجامع». واستعمل المصطلح نفسه في مبحث التّشبيه؛ ذلك أنّ بين المشبّه والمشبّه به نقاط اتّفاق ونقاط اختلاف، وهو شرط العلاقة بين الجمل المتعاطفة؛ أي أن يكون بينها وجه اتّحاد ووجه تغاير. فمفهوم الجامع يطابق جانباً من جوانب مفهوم المناسبة هو الجانب المتعلّق بوجه المشابهة أو الاتّحاد بين الجملتين المتعاطفتين دون وجه المغايرة أو الاختلاف بينهما؛ ولذلك فإنّ مفهوم الجامع مشمول لمفهوم المناسبة، ولكنّه لا يستغرقه.

ب- نظريّة قوى النّفس المدركة في الفلسفة الإسلاميّة:

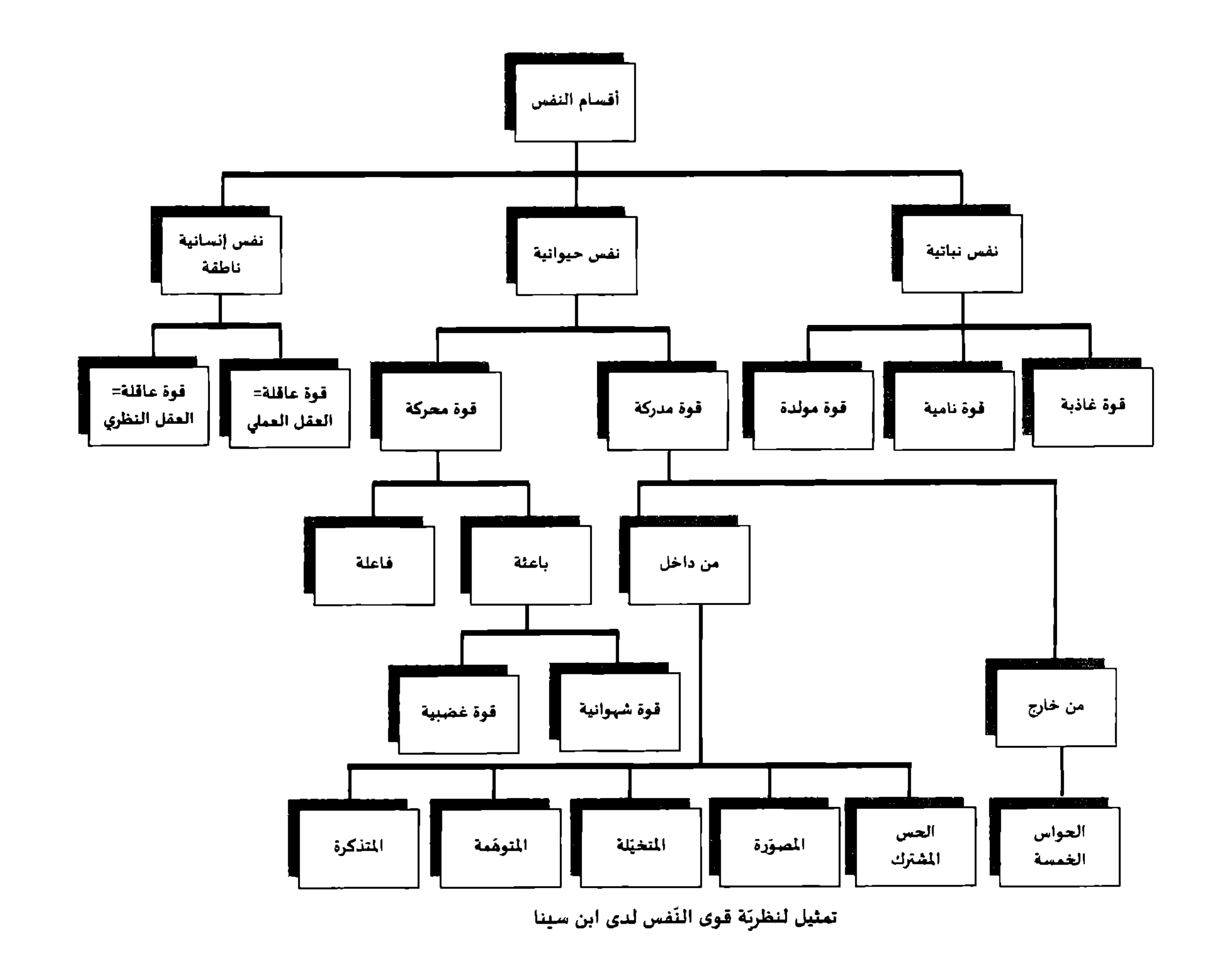
ملخّص هذه النّظريّة، كما وردت لدى أرسطو (ت 322ق.م)، وتمثّلها ابن سينا (ت 428هـ)، أنّ أقسام النّفس ثلاثة: نفس نباتيّة، ونفس حيوانيّة، ونفس إنسانيّة ناطقة، ولكلّ نفس من هذه الثّلاث قوى خاصّة بها. يقول ابن سينا في كتاب (**النّجاة**): «النّفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام، أحدها النّباتية، وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، من جهة ما يتولّد ويربو ويغتذي، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبّه بطبيعة الجسم الّذي قيل إنّه غذاؤه، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلّل أو أكثر أو أقلّ، والثّاني النّفس الحيوانيّة، وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، من جهة ما يدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة، والثّالث النّفس الإنسانيّة، وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكريّ والاستنباط بالرّأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّيّة» (النّجاة، 197). ويتضمّن هذا التّقسيم إشارة إلى القوى المتعلّقة بكلّ قسم من أقسام النّفس؛ فللنفس النّباتيّة ثلاث قوى هي «قوّة غاذية من شأنها أن تحيل جسماً شبيهاً بجسم لما هي فيه بالقوّة إلى أن تكون شبيهة بالفعل لتسند به بدل ما يتحلّل، وقوّة نامية وهي الّتي من

شأنها أن تستعمل الغذاء في أقطار المغتذي تزيدها طولاً وعرضاً وعمقاً إلى أن تبلغ به تمام النّشوء على نسبة طبيعيّة، وقوّة مولّدة تولّد جزءاً من الجسم الّذي هي فيه يصلح أن يتكوّن عنه جسم آخر بالعدد» (عيون الحكمة، 35).

وتختصّ كلّ من النّفس الحيوانيّة والنّفس الإنسانيّة أو النّاطقة بقوّتين قوّة عالمة أو مدركة وقوّة عاملة. يقول ابن سينا في سياق الكلام عن النّفس الحيوانيّة: «لهذه النّفس قوّتان: قوّة مدركة وقوّة محرّكة، والقوّة المدركة إمّا في الظّاهر وهي هذه الحواسّ الخمس، وإمّا في الباطن وهي الحسّ المشترك والمصوّرة والمتخيّلة والمتوهّمة والمتذكّرة» (عيون الحكمة، 35-36).

وللنّفس النّاطقة كذلك قوّتان: «إحداهما معدّة نحو العمل ووجهها للبدن، وبها يميّز بين ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل وما يحسن ويقبح في الأمور الجزئيّة، ويقال له العقل العمليّ. ويستكمل في الإنسان بالتّجارب والعادات، والثّانية قوّة معدّة نحو النّظر والفعل الخاصّ بالنّفس ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهيّ» (عيون الحكمة، 42). ونورد في ما يأتي تمثيلاً يلخّص نظريّة ابن سينا في هذا المجال (انظر صفحة 507 الآتية).

ومن المهمّ أن نلاحظ، في هذا السّياق، أنّ قوى النّفس المدركة تقتصر على قسمي النّفس الحيوانيّة والنّاطقة، وأنّ القوّة المدركة في النّفس الحيوانيّة تقتصر في إدراكها على الجزئيّات، سواء كان إدراكها من الخارج عن طريق الحواسّ الظاهرة أم من الدّاخل عن طريق الحواسّ الباطنة. أمّا القوّة المدركة في النّفس النّاطقة فيقتصر إدراكها على الكلّيّات المجرّدة من المادّة، وهذه القوى المدركة هي ما يهمّنا بدرجة أولى من نظريّة ابن سينا نظراً لاتّصال مفهوم الجامع بها؛ ذلك أنّ إدراك العلاقة بين الجملتين المتعاطفتين لدى السّكّاكي يتوقّف على تلك القوى المدركة، وتصنيف أنواع الجامع إلى عقليّ وخياليّ ووهميّ إنّما هو بحسب بعض الأصناف من تلك القوى. والسّؤال الّذي يطرح هنا هو حول سبب الاقتصار على بعض تلك القوى المدركة دون بعضها الآخر؟



تمثيل لنظريّة قوى النّفس لدى ابن سينا

2-3-3- العلاقات بين الجمل علاقات عرفانيّة:

إنّ العلاقات بين الجمل ليست من الأمور المحسوسة؛ بل هي من قبيل المعاني. وقد عدّ الجرجاني هذا أصلاً من الأصول في علم النّظم. فحقيقة النّظم لديه أنّه نظم للمعاني على الوجه الّذي يقتضيه العقل، وليس نظماً للّفظ على الوجه الّذي يقتضيه النّطق. يقول: «ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق؛ بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الّذي اقتضاه العقل» (دلائل الإعجاز، 49-50). وهو يخصّص الفصول الأولى من كتابه لتحقيق مفهوم النّظم، ولدحض حجج المخالفين من المعتزلة في هذا الأمر[1] (انظر على نحو خاصّ الفصل الموسوم بتحقيق القول في البلاغة والفصاحة، 43-65).

وخلاصة مذهب الجرجاني في هذا المجال أنّ إطلاق تسمية اللّفظ على الكلام إنّما هو من قبيل المجاز يقول: «لمّا كانت المعاني إنّما تتبيّن بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتّب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما

(1) يتنزّل تأليف كتاب (دلائل الإعجاز) ضمن سياق الجدل الكلاميّ الدّائر في عصر الجرجاني بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الإعجاز القرآني هل يرجع إلى اللّفظ أم إلى المعنى، والجرجانيّ الأشعريّ يتصدّى في كتابه لرأي القاضي عبد الجبار المعتزليّ (ت 415هـ)، الّذي يرى المزيّة في اللّفظ دون المعنى، فهو يقول مثلاً في الجزء السادس عشر من كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) الّذي خصّصه لإعجاز القرآن: «إنّ المعاني وإن كان لا بدّ منها فلا تظهر فيها المزيّة، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متّفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبّر عنه في الفصاحة أدون» (المغني، 16: 199). وانظر كذلك المقدّمة التي خصّ بها محمود محمّد شاكر كتاب (دلائل الإعجاز) وذهب فيها إلى أنّ كلّ اهتمام عبد القاهر في كتابه هو «أن ينقض كلام القاضي في "الفصاحة"، وأن يكشف عن فساد أقواله في مسألة "اللّفظ"» (مقدّمة المحقّق، ص: هـ). ونشير هنا إلى أنّ القاضي عبد الجبّار نفسه يخالف المتقدّمين من المعتزلة القائلين بالصّرفة؛ أي أن يكون الله صرف النّاس عن أن يأتوا بمثل القرآن.

صنع في ترتيبها بفكره، إلّا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوّزوا فكنّوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثمّ بالألفاظ بحذف التّرتيب. ثمّ أتبعوا ذلك من الوصف والنّعت ما أبان الغرض، وكشف عن المراد كقولهم: "لفظ متمكّن"، يريدون أنّه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشّيء الحاصل في مكان صالح يطمئنّ فيه، "ولفظ قلق ناب" يريدون أنّه من أجل أنّ معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطّمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللّفظ ممّا يعلم أنّه مستعار له من معناه، وأنّهم نحلوه إيّاه بسبب مضمونه ومؤدّاه» (دلائل الإعجاز، 64).

وبناء على ذلك، إنّ ترتيب الجمل في الكلام هو ترتيب لمعاني تلك الجمل ومفهوماتها، والعلاقات بين الجمل هي علاقات بين معاني تلك الجمل. والقوى المدركة من الظّاهر لا تدرك من الأقوال إلّا الأصوات المحسوسة لحاسّة السّمع. أمّا المعاني فإدراكها منوط بقوى النّفس النّاطقة العقليّة، وبما له دخل في إدراك المعاني من قوى النّفس الحيوانيّة. يقول ابن سينا: «وأمّا القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات (...) والفرق بين إدراك الصّورة وإدراك المعنى أنّ الصّورة هو الشّيء الّذي تدركه النّفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكنّ الحسّ الظّاهر يدركه أوّلاً ويؤدّيه إلى النّفس إدراك الشّاة لصورة الذّئب، أعني شكله وهيئته ولونه، فإنّ نفس الشّاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسّها الظّاهر، وأمّا المعنى فهو الشّيء الّذي تدركه النّفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظّاهر أوّلاً مثل إدراك الشّاة معنى المضادّ في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها إيّاه وهربها عنه من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتّة. فالّذي يدرك من الذّئب أوّلاً بالحسّ ثمّ القوى الباطنة هو الصّورة، والّذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فهو المعنى» (النجاة، 200- 201).

يوضّح ابن سينا، على نحو أكثر تفصيلاً، في كتابه الموسوم بـ **(عيون**

الحكمة)، الوظيفة التي تنهض بها كلّ قوّة من القوى الباطنة في الإدراك. يقول: «وأمّا القوى المدركة في الباطن فمنها القوّة الّتي ينبعث منها قوى الحواسّ الظّاهرة، وتجتمع بتأديتها إليها، وتسمّى الحسّ المشترك، ولولاها لما كان إذا أحسسنا بلون العسل إبصاراً حكمنا بأنّه حلو، وإن لم نحسّ في الوقت حلاوته. وذلك لأنّ القوّة واحدة واجتمع فيها ما أدّاه حِسّانِ من حلاوة ولون في شيء واحد، فلمّا ورد عليه أحدهما كان الثّاني ورد معه. ولولا أنّ فينا شيئاً اجتمع فيه صورة الحلاوة والصّفرة لما كان أن نحكم أنّ الحلاوة غير الصّفرة، ولا أن نحكم أنّ هذا الأصفر هو حلو. وهذا الحسّ المشترك تقرن به قوّة تحفظ ما تؤدّيه الحواسّ إليه من صور المحسوسات حتّى إذا غابت عن الحسّ بقيت فيه بعد غيبها. وهذا يسمّى الخيال والمصوّرة، وعضوهما مقدّم الدّماغ. وهاهنا قوّة أخرى في الباطن تدرك في الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ مثل القوّة في الشّاة، الّتي تدرك من الذّئب ما لا يدركه الحسّ، ولا يؤدّيه الحسّ، فإنّ الحسّ لا يؤدّى إلّا الشكل واللّون، فأمّا أنّ هذا ضارّ أو عدوّ ومنفور عنه فتدركه قوّة أخرى وتسمّى وهماً. وكما أنّ للحسّ خزانة هي المصوّرة كذلك للوهم خزانة تسمّى الحافظة والمتذكّرة. وعضو هذه الخزانة هو مؤخّر الدّماغ.

وهاهنا قوّة تفعل في الخيالات تركيباً وتفصيلاً تجمع بين بعضها وبعض، وتفرّق بين بعضها وبعض، وكذلك تجمع بينها وبين المعاني الّتي في الذّكر وتفرّق. وهذه القوّة إذا استعملها العقل سمّيت مفكّرة، وإذا استعملها الوهم سمّيت متخيّلة، وعضوها الدّودة الّتي في وسط الدّماغ» (عيون الحكمة، 38-39).

والقوى الباطنة، بحسب ابن سينا، صنفان: قابلة وحافظة. والقوى القابلة صنفان: منها ما يقبل الصّور المحسوسة، وهي قوّة الحسّ المشترك الّتي تقبل الصّور المتأتّية من الحواسّ الخمس، والقوّة الحافظة الخاصّة بها هي قوّة الخيال أو المصوّرة، وعملها يختصّ بحفظ الصّور. والصّنف الثّاني من القوى

القابلة هو القوّة الوهميّة الّتي تتقبّل المعاني غير المحسوسة الّتي تتكفّل القوّة الحافظة أو الذّاكرة بحفظها. أمّا القوّة المتخيّلة أو المفكّرة فهي قوّة متصرّفة تتصرّف في الصّور والمعاني جمعاً وتفصيلاً، وهذه القوّة هي الّتي أشار إليها السّكّاكي عندما اشترط في الجملتين المتعاطفتين بالواو «أن يكون بينهما ما يجمعهما عند المفكّرة جمعاً من جهة العقل أو الوهم أو الخيال». فتبيّن من قوله هذا أنّ المعوّل عليه في الجمع بين الجمل هو المفكّرة في حال استعمالها من قبل العقل، وإلّا لكان السّكّاكي عبّر عنها بالمتخيّلة. وهو ما تفطّن إليه التّفتازاني بعد أن شرح أنواع الجامع الّتي ذكرها السّكّاكي، فخلص إلى أنّه «ليس المراد بالجامع العقليّ ما يكون مدركاً بالعقل، وبالوهميّ ما يكون مدركاً بالوهم، وبالخياليّ ما يكون مدركاً بالخيال؛ لأنّ التّضادّ وشبه التضادّ ليسا من المعاني الّتي يدركها الوهم، وكذا التّقارن في الخيال ليس من الصّور الّتي يجتمع [كذا] في الخيال؛ بل جميع ذلك معانٍ معقولة» (المطوّل، 268). وغرض التّفتازاني من هذا التّدقيق هو الردّ على شُبه حامت حول كلام السّكّاكي في كلامه عن التّضادّ بين السّواد والبياض ضمن الجامع الوهميّ فاعتُرض عليه «بأنّ السّواد والبياض محسوسان، فلا يصحّ أن يُجعلا من الوهميّات» (المطول، 296). وفي كلام ابن سينا السّابق ما يغني عن ذلك؛ إذ رأى أنّ «الّذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فهو المعنى» (النجاة، 201).

والتّماثل وشبه التّماثل والتّضادّ وشبه التّضادّ والتّقارن هي من قبيل المعاني المجرّدة الّتي تدرك بالعقل، فلا بدّ من تمييزها عن العناصر المتماثلة أو العناصر المتضادّة أو العناصر المتقارنة ذاتها؛ ذلك أنّ اجتماع مفهومات تلك العناصر بعلاقة من تلك العلاقات إنّما يكون في الذّهن على ما يظهر من عبارة السّكّاكي نفسه. فهو يلحّ في معرض الحديث عن التّصوّرات المترابطة بالجامع العقليّ على أنّ العقل «يأبى أن لا يجتمعا في الذّهن».

وفي الحديث عن الجامع الوهميّ يؤكّد السّكّاكي أنّ «الوهم ينزّل المتضادّين والشّبيهين بهما منزلة المتضايفين، فيجتهد في الجمع بينهما في

الذّهن». وفي كلامه عن الجامع الخياليّ يرى أنّ «جميع ما يثبت في الخيال ممّا يصل إليه من الخارج يثبت فيه على نحو ما يتأدّى إليه».

والمقابلة بين الذّهن والخارج لها جذور في ثقافة السّكّاكي المنطقيّة؛ إذ إنّ حصول التصوّرات والتّصديقات يكون في الذّهن، فضلاً عن العلاقات بينها. فمن معاني الخارج في عرف المناطقة أنّه يكون مقابلاً للذّهن (كشّاف اصطلاحات الفنون، 1: 730). كما أنّ من معاني الذّهن عندهم أنّه «قوّة للنّفس معدّة لاكتساب الآراء (...) وقيل: هي القوّة المعدة لاكتساب التصوّرات والتصديقات. وقيل: هي قوّة مهيئة لاكتساب العلوم (...) ومنها النّفس. ومنها العقل أي المقابل للنفس، وهو الجوهر المجرّد الغير [كذا] المتعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصرف. وقد صرّح بهذه المعاني الثلاثة السيّد السّند في حاشية خطبة (**شرح الشمسية**) حيث قال: الذّهن قوة معدة لاكتساب الآراء والحدود، وقد يعبّر عنه بالعقل تارة وبالنّفس أخرى (...) والمراد بالعقل النّفس، وإطلاق العقل على النّفس جائز (...) ويؤيّد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من أنّ الوجود الظلّي لا يتصوّر إلا في القوى الدراكة؛ ولذلك يسمّى وجوداً ذهنياً، و الوجود الأصلي لا يكون إلا خارجاً عن القوى الدراكة، فالخارج يقابل الذّهن» (كشاف اصطلاحات الفنون، 1: 830).

وقد ثبت بهذا أنّ كل أصناف العلاقات بين الجمل المتعاطفة بالواو ترجع إلى أحد أنواع الجامع العقلي أو الوهمي أو الخيالي الّتي ذكرها السّكّاكي، وأنّها من قبيل العلاقات التّصوّريّة الذّهنية؛ ذلك أنّها تحدث وتجري في ذهن المستعمل متكلّماً وسامعاً كما أشار إليه الجرجاني. فكلام السّكّاكي عن أنواع الجامع إنّما هو تفصيل لقول الجرجاني: «واعلم أنّه كما يجب أن يكون المحدّث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدّث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثّاني ممّا يجري مجرى الشّبيه والنّظير أو النّقيض للخبر في الأوّل (...) وجملة الأمر أنّها لا تجيء حتّى

يكون المعنى في هذه الجملة لفقاً للمعنى في الأخرى، ومُضامّاً [مضافاً] له» (دلائل الإعجاز، 225).

فالعلاقات من قبيل التّشابه والتّناظر والتّناقض والتّضايف هي العلاقات نفسها الّتي فصّلها السّكّاكي مستنداً إلى ثقافته المنطقيّة، وعبّر عنها بمصطلحات الاتّحاد والتّماثل والتّضايف تحت الجامع العقليّ، والتّضادّ وشبهه تحت الجامع الوهميّ، والتّقارن تحت الجامع الخياليّ. ومحلّ ذلك كلّه هو ذهن السّامع ونفسه «بحيث إذا عرف السّامع حال الأوّل عناه أن يعرف حال الثّاني» (دلائل الإعجاز، 224)، وبحيث تكون حال أحد العنصرين المترابطين «مضمومة في النّفس إلى الحال الّتي عليها الآخر» (دلائل الإعجاز، 225).

وخلاصة الأمر أنّ العلاقات بين الجمل المتعاطفة بالواو، الّتي يلخّصها مفهوم المناسبة أو مفهوم الجامع، هي في المحصّلة علاقات تصوّريّة (Intensional relations) مجالها الذّهن، وأنّها ليست من قبيل العلاقات التّصديقيّة (Extensional relations)، الّتي يكون مجالها الخارج، يدلّ على ذلك إلحاح السّكّاكي على أنّ الجامع يكون بين تصوّرات الجمل (راجع تعريفات الجامع السّابقة). والتّصوّرات عندهم قسيمة التّصديقات في المفاهيم، فالتصوّر، كما ورد لدى التّهانوي، لفظ «يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك، وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق، ويسمّيه بعضهم بالمعرفة أيضاً، كما وقع في العضدي والقطبي وحواشيه». والتصوّر هو «حصول صورة الشيء في العقل» (كشاف اصطلاحات الفنون، 1: 456).

وقد شرح التّفتازاني قول السّكّاكي في الجامع العقلي: «أن يكون بينهما اتّحاد في التّصور أو تماثل»، وعلّق عليه بالقول: «إنّه أراد بالتّصوّر الأمر المتصوّر؛ إذ كثيراً ما تطلق التصوّرات والتصديقات على المعلومات التصوّريّة والتّصديقيّة» (المطوّل، 265). فالعلاقة بين الجملتين المتعاطفتين

بالواو علاقة تصوّريّة، وهي تندرج ضمن ما أطلق عليه داك مستلهماً كارناب[1] علاقات الانسجام التّصوّريّ (Intensional coherence) في مقابل علاقات الانسجام الماصدقي (Extensional coherence)، فالنّصوص عند داك «لا تكون منسجمة لأنّ جملها تحيل على الأفراد أنفسهم، أو لأنّها تنشئ علاقات بين هؤلاء الأفراد فحسب، ولكن أيضاً بسبب وجود علاقات اتّحاد وتشابه وتضمّن وتبعيّة بين خصائص أولئك الأفراد أو أعمالهم، أو بين القضايا عموماً» (van Dijk, 1973: 51). وهو ما يطلق عليه داك العلاقات التّصوّريّة في مقابل العلاقات الماصدقيّة، أو علاقات الاشتراك في الإحالة.

فالعلاقات بين الجمل المتعاطفة بالواو هي من علاقات الانسجام التّصوّريّ، وهي تجري في الذّهن لا في الخارج. ومقبوليّة هذه العلاقات أو عدمها ترجع إلى العقل. يقول الجرجاني: «فإنما قلت مثلاً: "العلم حسن والجهل قبيح"؛ لأنّ كون العلم حسناً مضموم في العقول إلى كون الجهل قبيحاً» (دلائل الإعجاز، 226). ويبدو أنّ علماء المناسبات استلهموا هذا المعنى في تعريفهم للمناسبة بأنّها «أمر معقول إذا عرض على العقول تلقّته بالقبول» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35).

إن تنوّع العلاقات، الّتي يقوم الواو بوسمها ضمن مفهوم المناسبة، يجعل الواو رابطاً لا يقوم بوسم نوع محدّد من أنواع العلاقات، فهو واسم كلا واسم من زاوية النّظريّة النّحويّة. لذلك كان هذا الحرف مشكلاً من هذه الزّاوية. فقد تبيّن أنّ سبب الإشكال الحقيقيّ يكمن في منطلقات الجرجاني النّحويّة، وفي محاولة تنظير العلاقات بين الجمل في الخطاب بالعلاقات بين المفردات ضمن البنية العامليّة، فلمّا وجد أنّ العلاقات الموسومة بحرف من

---

(1) انظر الفصل الأوّل من كتاب كارناب الموسوم بـ(المعنى والضّرورة)، وهو يتناول فيه ما يعدّه طريقة في التّحليل الدّلاليّ للمعنى يطلق عليها «طريقة الماصدق والتّصوّر» (Carnap, 1948: 1-68). وهي الطّريقة التي استلهمها داك، وبنى عليها تصنيف علاقات الانسجام في الخطاب إلى انسجام تصوّريّ وانسجام ماصدقي.

حروف العطف سوى الواو بين الجمل يمكن إلحاقها بالعلاقات بين المفردات المترابطة بتلك الحروف، وأنّ الواو لا تقبل ذلك، عدّ العطف بالواو بين الجمل عارية الموضع من الإعراب مشكلاً، ومن هنا كانت نظريّة المناسبة الّتي تجعل للواو وضعاً خاصّاً ضمن سائر الرّوابط خارج نطاق سيطرة النّظريّة النّحويّة.

3- مفهوم المناسبة أساساً لانتظام نظريّة الفصل والوصل:

من المفارقات أنّ مفهوم المناسبة، الذي أدّى إليه النّظر في الوضع الاستثنائي للواو ضمن الرّوابط، سيمثّل مدخلاً مناسباً إلى انتظام نظريّة الفصل والوصل البلاغية، وسيتجاوز تأثيره حدود العلاقات الموسومة بين الجمل إلى تلك غير الموسومة. فكأنّ النّظريّة البلاغيّة أوكلت أمر العلاقات الموسومة بغير الواو إلى النّظريّة النّحويّة، واختصّت بالنّظر في العلاقات غير الموسومة، أو ما هو في حكمها مثل «الواو»، نظراً لعمومه وتنوّع العلاقات الّتي يقوم بوسمها. وهو ما دعا النّحاة، في تقديرنا، إلى جعل الواو واسماً لمفهوم فضفاض عامّ جدّاً، يمكن أن يستوعب كلّ أنواع العلاقات هو مفهوم مطلق الجمع. وليس مفهوم المناسبة، في تقديرنا، أسعد حالاً في تحديد العلاقة الّتي يقوم الواو بوسمها من مفهوم الجمع عند النّحاة. ذلك أنّ المناسبة في حقيقتها ليست علاقة محدّدة، ولكنّها مجرّد إطار جامع لأصناف مختلفة من العلاقات، وهذا العموم في مفهوم المناسبة هو ما جعل البلاغيّين يتّخذونه أساساً لنظريّتهم في الفصل والوصل بين الجمل. والمناسبة عندهم تعني التّوسّط بين الكمالين كمال الاتصال وكمال الانقطاع، وهي أصناف العلاقات غير الموسومة عند علماء البلاغة. وهو ما يدعم ما ذهبنا إليه من أنّ الواو يمكن أن يُلحق بالعلاقات غير الموسومة.

وبيان ذلك أنّ مفهوم المناسبة يتحدّد بالنّسبة إلى مفهومين أساسيّين هما: مفهوم الاتّحاد، ومفهوم المباينة أو المغايرة، كما سيطلق عليه المتأخّرون من علماء البلاغة. وأصل المفهومين لدى السّكّاكي في فاتحة باب الفصل

والوصل؛ إذ يقول: «مركوز في ذهنك لا تجد لردّه مقالاً، ولا لارتكاب جحده مجالاً، أن ليس يمتنع بين مفهومي جملتين اتّحاد بحكم التآخي وارتباط لأحدهما بالآخر مستحكم الأواخي، ولا أن يباين أحدهما الآخر مباينة الأجانب لانقطاع الوشائج بينهما من كل جانب، ولا أن يكونا بين بين لآصرة رحم ما هنالك، فيتوسّط حالهما بين الأولى والثّانية لذلك» (مفتاح العلوم، 247-248). فهو يجعل العلاقات بين الجمل ثلاثة أصناف: علاقات اتّحاد، وعلاقات انقطاع، وعلاقات توسّط بين الاتّحاد والانقطاع.

ومفهوم كمال الاتّصال يرجع إلى مفهوم الاتّحاد، الّذي ذكره السّكّاكي. في حين يرجع مفهوم كمال الانقطاع إلى مفهوم المباينة أو المغايرة. وهو ما يوضّحه كلام القزويني؛ إذ يشرح مبرّرات هذا التّصنيف للعلاقات بين الجمل التي لا محلّ لها بالقول: «فإن كان بين الجملتين كمال الانقطاع وليس في الفصل إيهام خلاف المقصود (...) أو كمال الاتّصال، أو كانت الثّانية بمنزلة المنقطعة عن الأولى أو بمنزلة المتّصلة بها، فكذلك يتعيّن الفصل: أمّا في الصّورة الأولى؛ فلأنّ الواو للجمع، والجمع بين الشّيئين يقتضي مناسبة بينهما كما مرّ، وأمّا في الثّانية؛ فلأنّ العطف فيها بمنزلة عطف الشّيء على نفسه، مع أنّ العطف يقتضي التّغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، وأما في الثّالثة والرّابعة فظاهر ممّا مر» (الإيضاح في علوم البلاغة، 147-148).

إنّ العلاقات بين الجمل تتراوح عند علماء البلاغة بين قطبين: قطب الاتّحاد وقطب المغايرة. والمناسبة، كما نفهمها من تأمُّل المدوّنة البلاغيّة، علاقة بين هذين القطبين. فإمّا أن تميل كفّة العلاقة بين الجملتين إلى جهة الاتّحاد فتتضاءل نسبة المغايرة بينهما، وإما أن يحصل العكس فتتضاءل نسبة الاتّحاد. وفي كلّ الأحوال، الأمر يتعلّق بنسبة الاتّحاد مقارنة بنسبة المغايرة في العلاقة بين الجملتين، وذلك ما تبيّنه حالة الوصل الّتي تتعادل فيها النّسب.

وليس اقتران مفهوم المناسبة بحالة التوسّط إلا لأنّها حالة طرازيّة من حالات التّناسب تقوم على التّساوي بين درجتي الاتّحاد والمغايرة، فالمناسبة

تنطبق على كلّ الحالات الممكنة بين حالتي الاتّحاد والمغايرة مع اختلاف نسبتهما على نحو عكسيّ. وبوسعنا أن نصوغ القاعدة الآتية للفصل والوصل بين الجمل بناء على مفهوم المناسبة:

(3) إذا كانت لدينا جملتان متتابعتان ج$_1$ و ج$_2$، فإنّ الجملتين ترتبطان بعلاقة مناسبة، إذا كان هناك تناسب عكسي بين درجتي الاتّحاد والمغايرة بينهما، وهو ما يستوجب الفصل بينهما. ويكون الوصل بينهما إذا كانت درجة الاتّحاد بين الجملتين مساوية لدرجة المغايرة.

ونورد الجدول الآتي الّذي يلخّص علاقات الفصل والوصل بين الجمل عارية الموضع من الإعراب في النّظريّة البلاغية بالاعتماد على كتاب **(التلخيص)**:

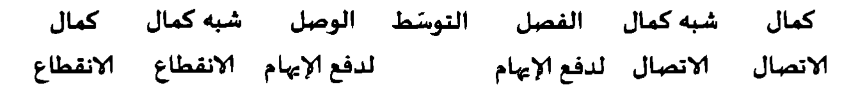
جدول علاقات الفصل والوصل بين الجمل من خلال كتاب (التلخيص)

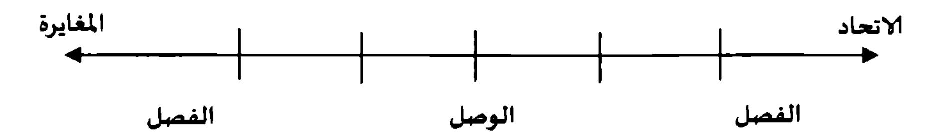
أنواع العلاقات بين الجمل				الشّواهد
علاقات الفصل	علاقات كمال الاتّصال	علاقة التّوكيد	التّوكيد المعنويّ	﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: 1-2].
			التّوكيد اللّفظي	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾ ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: 6].
		علاقة البدليّة	بدل البعض	﴿وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِيٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعۡلَمُونَ﴾ ﴿أَمَدَّكُم بِأَنۡعَٰمٖ وَبَنِينَ ۝ وَجَنَّٰتٖ وَعُيُونٍ﴾ [الشعراء: 132-134].
			بدل الاشتمال	﴿يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ ﴿ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [يس: 20-21].
		علاقة البيان		﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ﴾ [طه: 120].

أنواع العلاقات بين الجمل			الشّواهد
علاقات الفصل	علاقات كمال الانقطاع	الاختلاف خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى	«لا تدن من الأسد، يأكُلُك»
		الاختلاف خبراً وإنشاء معنى لا لفظاً	«مات فلان، رحمه الله»
	علاقات شبه كمال الاتّصال	الجملة الثانية جواب عن سبب الحكم مطلقاً	قال لي: كيف أنت؟ قلت: عليل.... سهر دائم وحزن طويل
		الجملة الثانية جواب عن سبب خاص	﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ﴾ ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ﴾ [يوسف: 53].
		الجملة الثانية جواب عن غير السبب	﴿قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ﴾ ﴿قَالَ سَلَٰمٞۖ﴾ [هود: 69].
	علاقات شبه كمال الانقطاع	القطع للوجوب	﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾ ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [البقرة: 14-15].
		القطع للاحتياط	وتظنّ سلمى أنّني أبغي بها..... بدلاً أراها في الضّلال تهيم
علاقات الوصل	التّوسّط بين الكمالين	الاتفاق خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى	﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ [الانفطار: 13-14].
		الاتفاق خبراً وإنشاء معنى والاختلاف لفظاً	﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [البقرة: 83].
	الوصل لدفع إيهام خلاف المقصود		«لا، وأيّدك الله»

ويمكن أن نتبيّن منزلة كلّ نوع من أنواع العلاقات المثبتة في الجدول، اعتماداً على قاعدة المناسبة المذكورة في (3)، من خلال التّمثيل الآتي الّذي

يتضمّن توزيعاً لتلك العلاقات على سلّم متدرّج يتراوح بين الاتّحاد المطلق، أو ما وصفه القدامى بكمال الاتّصال، والمغايرة المطلقة وهو ما وصفوه بكمال الانقطاع.





إنّ الأمر لا يتعلّق في المناسبة بين الجمل بحالات نمطيّة متفاصلة، ولكن بنسب ودرجات متغيّرة؛ إذ إنّ ارتفاع درجة الاتّحاد إلى أقصى حدّ ممكن في حالة التّكرار مثلاً يناسبها عكسيّاً انخفاض درجة المغايرة إلى أدنى حدّ ممكن. والأمر في ذلك شبيه بما يحصل بين كفّتي الميزان. وإذا طبّقنا هذا على علاقات المناسبة، قلنا: إنّه كلّما قويت علاقة الاتّحاد بين الجملتين نقصت علاقة المغايرة بينهما، والعكس بالعكس. ونشير هنا إلى الفرق الّذي وعدنا بتدقيقه بين مفهومي المناسبة والجامع، ويتمثّل في أنّ مفهوم الجامع يراعي الجانب المتعلّق بالاتّحاد ضمن مفهوم المناسبة، ولا يولي مفهوم المغايرة عناية تذكر. وهو ما يجعل مفهوم المناسبة أكثر شمولاً ودقّة في آن؛ لأنّه يُمكّن من استحضار بعدي علاقة المناسبة معاً. وهو أمر لا بدّ منه للتّمييز بين علاقات كمال الاتّصال وعلاقات الوصل؛ بل هو ضروريّ للتّمييز بين درجات مختلفة من المناسبة ضمن علاقات كمال الاتّصال أو كمال الانقطاع نفسها؛ إذ من المعلوم أنّ نسبة درجة الاتّحاد إلى درجة المغايرة تختلف بين علاقتي التّكرار والتّوكيد مثلاً. فدرجة المغايرة في حالة التّوكيد أكثر ارتفاعاً منها في علاقة التّكرير. وكذلك الأمر في علاقة البيان الّتي تفترض درجة مغايرة أكثر ارتفاعاً من علاقتي التّكرير والتّوكيد. ويمكن كذلك أن نتصوّر موقع علاقتي شبه كمال الاتّصال وشبه كمال الانقطاع في منزلتين بين حالة

التوسّط من ناحية، وحالتي الكمال من ناحية أخرى؛ إذ من المعلوم أنّ شبه كمال الاتّصال يتعلّق بالاستئناف البياني، وهي حالة لا يمكن إلّا أن تكون بين كمال الاتّصال والتّوسّط لقيامها على علاقة بيانيّة ضمنيّة درجة المغايرة فيها أعلى من درجة المغايرة في العلاقة البيانيّة الصّريحة. وكذلك الأمر في حالتي القطع للوجوب أو الاحتياط، فإنّ درجة المغايرة فيهما أدنى منها في حالة كمال الانقطاع.

ولئن ميّزنا ضمن حالات القطع بين حالتي القطع للوجوب والقطع للاحتياط، فإنّ درجة المغايرة مختلفة في كلّ منهما؛ ذلك أنّ الأصل في القطع للاحتياط هو الوصل فهو أقرب إلى حالة التّوسّط من حالة القطع للوجوب. وقد ذهب بعض البلاغيّين إلى أنّ حالة القطع للاحتياط تناسب حالة الفصل لدفع الإيهام. وجعلوا في مقابلها من الجهة الأخرى حالة الوصل لدفع الإيهام؛ إذ إنّ الأصل فيها هو الفصل، لكن وقع العدول عنه إلى الوصل لتجنّب إيهام خلاف المقصود.

4- خاتمة:

إنّ النّتيجة، الّتي نخلص إليها من مباحث الفصل والوصل، تتمثّل في وجود نوعين من العلاقات بين الجمل: علاقات موسومة واضحة متواضع عليها تكفّل بها النّظام اللغويّ يمكن أن تشكّل قائمة مغلقة من أدوات الرّبط بين الجمل، وإزاء كل رابط علاقة أو مجموعة من العلاقات الخاصّة به (انظر جداول الرّوابط في القسم الأول من هذا الفصل)، ونوع ثانٍ من العلاقات يجمعها مفهوم المناسبة البيانيّ تتراوح بين كمال الاتّصال وكمال الانقطاع. والحالة الوحيدة الّتي تكون فيها العلاقة موسومة ضمن هذا النّوع من العلاقات هي حالة الوصل بالواو. وهي الحالة الّتي تُعرف بأنّها حالة وسطى بين الكمالين، وهي عنوان لمجموعة من العلاقات غير قابلة للحصر، ذكر منها الجرجاني عدداً من العلاقات، وقام السّكّاكي بتفصيلها ضمن مفهوم الجامع. ولذلك رأينا أنّ الواو واسم «كلا واسم»؛ أي إنّه واسم محايد من

ناحية علاقتي الاتّحاد والمغايرة. وهو ما رشّحه لأن يكون واسماً لعلاقة المناسبة الّتي تتعادل فيها نسب الاتّحاد والمغايرة.

وقد تبيّن لنا ممّا سبق أنّ الواو ومفهوم المناسبة المقترن به يمثّلان أساساً لانتظام نظريّة الفصل والوصل البلاغيّة؛ إذ يمكن أن نميّز ضمنها بين علاقات الرّبط بين الجمل بمختلف الرّوابط غير الواو، وهي علاقات تقوم على غير المناسبة تكفّلت بها النّظريّة النّحويّة من ناحية، وبين علاقات المناسبة من ناحية أخرى، وهي علاقات سياقيّة تداوليّة تعتمد على الدّور الّذي ينهض به المتكلّم مخاطِباً ومخاطَباً في إجراء الخطاب، وعلى إلمامه بسياق القول ومقامه، وتعتمد في حالة الواو على أنماط المعرفة العرفانيّة غير اللّغويّة لديه.

والسّؤال الّذي يُطرح في خاتمة هذا الفصل هو: هل هذه النّظريّة النّحويّة البلاغيّة تستجيب لخصائص الخطاب القرآني تحديداً ولخصائص الخطاب عموماً؟ وكيف تعامل علماء المناسبة مع هذا الإرث النّحويّ البلاغيّ في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ؟ هل اكتفوا باستعادة النّظريّة النّحويّة البلاغيّة، وقاموا بإجرائها إجراء حرفيّاً بحيث تكون نظريّة الفصل والوصل هي المحدّدة لانسجام الخطاب القرآنيّ؟ وهل تستجيب هذه النّظريّة لمتطلبات استعمال الخطاب؟ وهل تشتمل على كلّ علاقات الانسجام الّتي يواجهها المستعمل في الخطاب؟ وهل تمثّل قائمة الرّوابط الّتي قدّمها النّحاة والعلاقات التي تقوم بوسمها قائمة مغلقة؟ وهل تمثّل تلك المعاني كلّ علاقات الانسجام الممكنة في استعمال الخطاب؟



الفصل الثّاني

توظيف النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة في تحليل الرّوابط عند علماء المناسبة

«أكثر لطائف القرآن مودعة في التّرتيبات والرّوابط» (مفاتيح الغيب، 10: 110).

0- مقدّمة:

لقد مرّ بنا، في الباب الأول من هذا البحث، التّصنيف الّذي اقترحه الزّركشي للعلاقات بين الآيات ضمن الفصل الّذي عقده في كتابه لـ «معرفة المناسبات بين الآيات» (البرهان في علوم القرآن، 1: 35-52). وقد تبيّنا، في الفصل الأوّل من هذا البحث، متانة العلاقة بين هذا التّصنيف الّذي اقترحه الزّركشي، وبين التّصنيف الّذي اقترحه الجرجاني في مبحث الفصل والوصل. وهو ما يدلّ على أنّ علماء المناسبة يعتمدون، في تحليل الرّوابط في الخطاب القرآنيّ، على النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة. وهو ما نعمل على تفصيل القول فيه في هذا الفصل. فنتناول في قسم أوّل منه أثر نظرية الفصل والوصل البيانيّة في تصنيف العلاقات بين مكوّنات الخطاب القرآنيّ عند علماء المناسبة. ثمّ نخصّص القسم الثّاني منه لبيان كيفيّة استثمار علماء المناسبات معطيات النّظريّة النّحويّة المتعلّقة بالرّوابط في تحليل علاقات المناسبة في الخطاب القرآني.

1- أثر نظريّة الفصل والوصل البيانيّة في تصنيف علاقات المناسبة:

1-1- وجوه الاتّفاق في تصنيف العلاقات بين الجمل بين علماء المناسبة والبيانيّين:

يقول الزّركشي: «ذكر الآية بعد الأخرى، إمّا أن يظهر الارتباطُ بينهما لتعلّق الكلام بعضه ببعض، وعدم تمامه بالأولى فواضح، وكذلك إذا كانت الثّانية للأولى على جهة التّأكيد والتّفسير أو الاعتراض والتّشديد، وهذا القسم لا كلام فيه. وإمّا ألّا يظهر الارتباط، بل يظهر أنّ كلّ جملة مستقلّة عن الأخرى، وأنّها خلاف النّوع المبدوء به، فإمّا أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أو لا» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40).

فالزّركشي يميّز بين صنفين من العلاقات ظاهرة وخفيّة. والعلاقات الظّاهرة ترجع إلى أنواع الارتباط العامليّ بين الجمل من ناحية، وإلى أنماط العلاقات البيانيّة الّتي يصنّفها علماء البلاغة ضمن علاقات كمال الاتّصال. ويميّز الزّركشي ضمن العلاقات الخفيّة أو المشكلة بين صنفين من العلاقات: علاقات تقوم على العطف بحرف من حروف التّشريك في الحكم من ناحية، وعلاقات معنويّة غير موسومة من ناحية أخرى. وهو يتوسّع في هذين الصّنفين الأخيرين من العلاقات. يقول:

«القسم الأوّل: أن تكون [الآيات/الجمل] معطوفة، ولا بد أن تكون بينهما جهة جامعة على ما سبق تقسيمه كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [الحديد: 4] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 245]، وفائدة العطف جعلهما كالنّظيرين والشّريكين، وقد تكون العلاقة بينهما المضادّة، وهذا كمناسبة ذكر الرّحمة بعد ذكر العذاب، والرّغبة بعد الرّهبة. وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً ليكون ذلك باعثاً على العمل بما سبق، ثمّ يذكر آيات التّوحيد والتّنزيه ليُعلم عظم الآمر والنّاهي. وتأمّل سورة البقرة والنّساء والمائدة وغيرها تجده كذلك» (البرهان في علوم القرآن، 1: 40).

والقسم الثّاني من العلاقات هو «أن لا تكون [الآيات/ الجمل] معطوفة، فلا بدّ من دعامة تؤذن باتّصال الكلام، وهي قرائن معنويّة مؤذنة بالرّبط. والأوّل مزج لفظيّ، وهذا مزج معنويّ تنزّل الثّانية من الأولى منزلة جزئها الثّاني» (الزّركشي، 1: 46).

ويمكن أن نستعيد هنا التّلخيص الّذي ذكرناه سابقاً لأنواع العلاقات لدى الزّركشي كما يأتي:

1- العلاقات الظّاهرة:

أ- تعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالجملة الأولى.

ب- الجملة الثّانية توكيد وتفسير أو اعتراض وتشديد للجملة الأولى.

2- العلاقات غير الظّاهرة:

أ- العطف بين الجملتين بحرف من حروف التّشريك في الحكم.

ب- عدم العطف.

وإذا جعلنا الاعتبار المتعلّق بظهور العلاقة وخفائها اعتباراً فرعيّاً في التّصنيف، وجدنا أنّ التّصنيف المعتمد لدى الزّركشي يؤول إلى التّصنيف البلاغي لعلاقات الفصل والوصل. وبوسعنا أن نوضّح ذلك كما يأتي:

1- علاقات الفصل:

أ- ظاهرة: الجملة الثّانية توكيد وتفسير أو اعتراض وتشديد للجملة الأولى.

ب- خفيّة: علاقات معنويّة مشكلة.

2- علاقات الوصل:

أ- ظاهرة: تعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالجملة الأولى (علاقات عامليّة بين جمل لها محل إعرابي).

ب- خفيّة: العطف بين الجملتين بحرف من حروف التّشريك في الحكم. (علاقات بين جمل لا محلّ لها من الإعراب يكون وجه الارتباط فيها مشكلاً).

ويظهر من اشتراط الجهة الجامعة بين الآيتين المتعاطفتين بالواو في كلام الزّركشي السّابق مدى تأثير النّظريّة البلاغيّة في تشكيل مفهوم المناسبة لديه. إذ يبدو أنّ «الواو» مثلما نُظر إليها على أنّها «أمّ الباب» في العطف ضمن النّظريّة النّحويّة، ونُظر إليها على نحو ما على أنّها «أمّ الباب» في علاقات الوصل بين الجمل ضمن نظريّة الفصل والوصل البلاغيّة، فإنّ علماء المناسبة كذلك نظروا إليها على أنّها «أمّ الباب» في ما يتّصل بعلاقات المناسبة، فكان مجرّد وجودها في الكلام مؤذناً بالمناسبة.

1-2- وجود الواو في الآية مؤذن بالمناسبة:

تعامل علماء المناسبة مع «الواو» على أنّها مؤذنة بالمناسبة بين الآيات. وقد وجدناهم في أحيان كثيرة يُسلّمون عند وجود الواو بعلاقة المناسبة قبل المباشرة في عمليّة التّحليل. ثمّ تأتي عمليّة التّحليل لاحقاً لتؤيّد الفكرة الّتي انطلقوا منها. وقد تواترت عندهم عبارات من قبيل أنّ «العطف لا يحسن إلّا مع المجانسة» (مفاتيح الغيب، 23: 289)، أو أنّ «الشّأن في العطف التّناسب بين المتعاطفات» (التّحرير والتّنوير، 6: 96)، أو أنّ «المناسبة شرط في قبول الوصل بالواو» (التّحرير والتّنوير، 1: 511). فأوّل ما يبادر إليه عالم المناسبة عند عروض الواو هو تطلّب وجه المناسبة بين الجملتين المتعاطفتين. وهذا يمثّل نوعاً من الامتداد لما استقرّ في النّظريّة البلاغيّة منذ الجرجاني في مبحث الفصل والوصل. فقد عدّ علماء المناسبة الواو، في إثر علماء البلاغة، متخصصة في هذا النّوع من العلاقات، حتّى أنّهم كانوا يتطلّبون المناسبة لمجرّد وجود الواو في الخطاب. مثال ذلك ما نجده في تفسير الآية الأخيرة من المتالية (1) لدى ابن عاشور:

(1) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ﴿7﴾ أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿8﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿9﴾ دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ

وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۖ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [يونس 10: 7-11].

يقول ابن عاشور: «مجيء حرف العطف في صدر هذه الآية [﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ...﴾] يقتضي في علم البلاغة خصوصيّة لعطفها على ما قبلها ومزيد اتّصالها بما قبلها، فتعيّن إيضاح مناسبة موقعها» (التّحرير والتّنوير، 11: 105). وما يشير إليه ابن عاشور هنا هو ما استقرّ في علم البلاغة منذ الجرجاني من اختصاص الواو الرّابطة بين الجمل بعلاقة المناسبة خلافاً لغيرها من أدوات الرّبط. فمنطلق التّحليل عند عروض الواو في فاتحة الجملة هو البحث عن مناسبة الآية لما سبقها.

يقول ابن عاشور في تحليل وجه المناسبة: «فهذه الجملة [﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ...﴾] معطوفة على جملة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾ الآية، فحيث ذكر عذابهم الّذي هم آيلون إليه ناسب أن يبيّن لهم سبب تأخير العذاب عنهم في الدّنيا لتكشف شبهة غرورهم، وليعلم الّذين آمنوا حكمةً من حكم تصرّف الله في هذا الكون. والقرينة على اتّصال هذه الجملة بجملة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾ قولُه في آخر هذه ﴿فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾» (التّحرير والتّنوير، 11: 106).

يتّضح من هذا الشّاهد أنّ المنطلق في تحليل الآية المفتتحة بالواو هو تقدير المناسبة بينها وبين سابقتها. ثمّ يعمد المفسّر بعد ذلك إلى البحث عن القرائن المؤيّدة لذلك من خلال تحليل الآيات المتعاطفة، فلكأنّ علاقة المناسبة ملازمة للواو بقطع النّظر عن السّياق الّذي ترد ضمنه.

1-3- توسيع مفهوم المناسبة ليشتمل على كلّ الرّوابط في الخطاب:

على الرغم من أنّ مفهوم المناسبة يرجع إلى النّظريّة البلاغيّة، وسّعه علماء المناسبة ليشتمل، إلى جانب الواو، على حروف أخرى؛ لأنّ مفهوم

المناسبة عند علماء المناسبة أوسع من أن يرتبط بحرف معيّن من حروف العطف. ونسوق في ما يأتي تحليل ابن عاشور للآية في (2)، وهو يوضّح وعي علماء المناسبة باختلاف المفهوم المعتمد عندهم للمناسبة عن المفهوم البلاغيّ الّذي يربط المناسبة بالواو.

(2) أ- ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 55].

ب- ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 85].

يشير ابن عاشور، في سياق توجيه الآية الثّانية من (2-ب) المشابهة للآية الأولى في (2-أ)، إلى نقاط الاختلاف بين الآيتين، ومنها أنّ «هذه جاء العطف في أوّلها بالواو، والأخرى عطفت بالفاء. ومناسبة التّفريع هنالك تقدّم بيانها، ومناسبة عدم التّفريع هنا أنّ معنى الآية هذه ليس مفرّعاً على معنى الجملة المعطوف عليها، ولكن بينهما مناسبة فقط» (التّحرير والتّنوير، 10: 286).

يبرز في هذا التّحليل مفهومان مختلفان للمناسبة: أحدهما مختصّ بالواو، وثانيهما عامّ يشتمل على حروف أخرى للعطف من بينها الفاء، وهو ما يظهر من كلام ابن عاشور عن «مناسبة التّفريع». ويظهر من قول ابن عاشور في الكلام عن العطف بالواو إنّ بين الآيتين «مناسبة فقط»، أنّ هذا المفهوم للمناسبة مطابق للمفهوم البلاغيّ الضّيّق للمناسبة في مقابل مفهوم واسع للمناسبة هو المعتمد لدى علماء المناسبة. فيبدو أنّ علماء المناسبة أخذوا هذا المفهوم من علماء البلاغة، ووسّعوه لكي يشتمل على أصناف من العلاقات لم يتناولها البيانيّون ضمن مفهوم المناسبة؛ بل إنّنا أحياناً نشعر بأنّ الواو لم تحافظ على مكانتها باعتبارها «أمّ الباب» في هذا المجال، وأنّ حروفاً أخرى مثل الفاء تزاحم الواو في هذه المكانة. من ذلك أنّ شرط التّناسب لم يعد يقتصر على الجملتين المتعاطفتين بالواو؛ بل هو يشتمل على

المتعاطفتين بالفاء كذلك؛ بل إنّنا وجدنا أنّ علماء المناسبة يعدّون الفاء أوسع دلالة على المناسبة من الواو على ما نبيّنه في ما يأتي.

1-3-1- الفاء أوسع من الواو من جهة التّناسب:

يتجاوز مفهوم المناسبة الواو إلى حروف أخرى من بينها الفاء كما هو واضح في تفسير الآية الآتية في (3-ب) لدى ابن عاشور:

(3) أ- ﴿ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: 3].

ب- ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: 3].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «وجود الفاء في صدر هذه الجملة، مع عدم مناسبة ما بعد الفاء لما وَليتْه، يعيِّن أن تكون متّصلة ببعض الآي الّتي سبقت» (التّحرير والتّنوير، 6: 108).

فمجرّد وجود الفاء في فاتحة الآية يتطلب، بحسب ابن عاشور، وجود مناسبة مع الكلام السّابق. ولمّا كانت المناسبة ممتنعة في المستوى الموضعيّ، فإنّ ابن عاشور يلتمسها في المستوى الكلّيّ للخطاب. ولا يهمّنا، في هذا السّياق، تحليل ابن عاشور لوجه المناسبة في الآية، ولكنّ المهمّ بالنّسبة إلينا هو اشتراط المناسبة بين ما يسبق الفاء وما يليها، بحيث يبدو مفهوم المناسبة مطابقاً لمفهوم الاتّصال بين الجمل على أيّ نحوٍ كان ذلك الاتّصال. فمعنى المناسبة عند علماء المناسبة أكثر عموماً من المعنى الّذي يعتمده البلاغيّون، وهو ما دقّقناه في الفصل الأوّل من هذا الباب، على أساس أنّ المناسبة عند البيانيّين معادلة بين نسبتي الاتّحاد والمغايرة. وبما أنّه لا وجه للاتّحاد في العلاقات الموسومة بالفاء، فإنّ المناسبة تكتسب عند علماء المناسبة مفهوم الاتّصال بين الآيات عموماً. وذلك لا ينفي أنّهم يعتمدون المفهوم البلاغيّ للمناسبة في حالة الجمل المتعاطفة بالواو. وربّما

يكون هذا ما عبر عنه ابن عاشور في سياق تحليل الآية الآتية في (4)؛ إذ جعل الفاء أوسع دلالة على المناسبة من الواو:

(4) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104].

ورد في تفسير الآية في (4) لدى ابن عاشور في تعليل سبب فصلها عن سابقتها قوله: «وإنما فصلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الغرضين (...) ولأن الكلام المفتتح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو: يا أيها الناس، ويا زيد، وألا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله، وينبغي أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن العطف بالفاء بعيد عن العطف بالواو وأوسع من جهة التناسب» (التّحرير والتّنوير، 1: 651).

يبيّن هذا القول أنّ إمكانيّات الرّبط بالفاء أوسع من الواو؛ إذ يمكن استعمالها في كثير من المواضع الّتي يتعذّر فيها الرّبط بالواو مثل الجمل المفتتحة بالنّداء.

وبقطع النّظر عن وجاهة ما ذهب إليه ابن عاشور، فإنّ ما يهمّنا في هذا السّياق هو توسيع ابن عاشور لمفهوم التّناسب ليشتمل، إلى جانب الواو، على حروف أخرى مثل الفاء، وهذا يوضّح أنّ مفهوم التّناسب لديه مختلف عن مفهومه لدى علماء البلاغة؛ فهو مفهوم واسع يكاد يكون مرادفاً لمفهوم العلاقة نفسه، وهذا الاتّساع هو ما خوّله أن يشتمل على عدد متنوّع من العلاقات الّتي تقوم بوسمها عدّة أدوات منها الفاء والواو وغيرها من حروف العطف؛ بل إنّ الأمر يتجاوز حروف العطف إلى غيرها من الحروف مثل «لكنّ».

1-3-2- «لكنّ» تتطلب مناسبة ومغايرة بين الكلامين:

قد يعمد علماء المناسبة إلى معاملة بعض حروف المعاني غير المعدودة عند النّحاة من حروف العطف معاملة الواو، فيطلبون مناسبة بين الجملة الّتي تسبقها والجملة الّتي تعقبها، مثال ذلك ما نجده لدى ابن عاشور في تفسير الآية الآتية:

(5) ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 61].

«لكنّ» في الآية السّابقة ليست هي الخفيفة أو المخفّفة من الثّقيلة؛ بل هي الثّقيلة المعدودة عند النّحاة من النّواسخ. وعلى الرغم من أنّها وردت في الآية مسبوقة بالواو؛ فإنّ ابن عاشور يتعامل معها في التّحليل بطريقة تذكّرنا بمنهج البيانيّين في التّعامل مع الواو. يقول في تفسير الآية: «وشأن "لكنّ" أن تكون جملتها مفيدة معنى يغاير معنى الجملة الواقعة قبلها، ولا تدلّ عليه الجملة السّابقة، وذلك هو حقيقة الاستدراك الموضوعةُ له "لكِنّ". فلا بدّ من مناسبة بين مضموني الجملتين: إمّا في المسند نحو: ﴿وَلَوۡ أَرَىٰكَهُمۡ كَثِيرٗا لَّفَشِلۡتُمۡ وَلَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَۚ﴾ [الأنفال: 43]، أو في المسند إليه نحو: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [الأنفال: 17]، فلا يحسن أن تقول: "ما سافرت ولكنّي مقيم"، وأكثر وقوعها بعد جملة منفيّة؛ لأنّ النّفي معنى واسع، فيكثر أن يحتاج المتكلّم بعده إلى زيادة بيان، فيأتي بالاستدراك، ومن قال: إنّ حقيقة الاستدراك هو رفْعُ ما يتوَهَّم السّامع ثبوتَه أو نفيه، فإنّما نظر إلى بعض أحوال الاستدراك أو إلى بعض أغراض وقوعه في الكلام البليغ، وليس مرادُهم أنّ حقيقة الاستدراك لا تتقوّم إلا بذلك» (التّحرير والتّنوير، 8: 192-193).

وبقطع النّظر عن المعاني الّتي تستعمل فيها «لكنّ»، وعن مخالفة ابن عاشور لمن يرى أنّ الاستدراك هو «رفْعُ ما يتوَهَّم السّامع ثبوتَه أو نفيه»، على أساس أنّ هذا الاستعمال لا يزيد على كونه معنى من معاني الاستدراك بـ «لكنّ»، فإنّ ما يستدعي انتباهنا هنا هو كلام ابن عاشور عن المغايرة بين الجملة المفتتحة بلكنّ وسابقتها، والمناسبة بينهما في المسند أو في المسند إليه، وهو أمر يذكّرنا بمفهومي الاتّحاد والمغايرة الّذين اشترطهما البيانيّون في المناسبة عند العطف بالواو. وهذا يدلّ على أنّ مفهوم المناسبة لا يقتصر عند ابن عاشور على الواو، كما يدلّ على أنّ الرّوابط بين الجمل لا تقتصر

على حروف العطف عند علماء المناسبة؛ إذ إنّهم توسّعوا في مفهوم الرّابط خلافاً للنّحاة وعلماء البلاغة، فلم يقتصروا في هذا المجال على حروف المعاني ولا على حروف العطف تحديداً؛ بل إنّهم عدّوا بعض الأصناف من الأدوات المنتمية إلى قسم الأسماء من الرّوابط من قبيل الضّمائر والظّروف. ونحن نذكر في ما يأتي مثالاً للظّرف عندما يكون رابطاً بين جملتين.

1-3-3- الظّروف صالحة لربط الكلام صلاحية الحروف العاطفة:

يَعدّ ابن عاشور الظّروف صالحة لاتّصال الكلام صلاحية الحروف العاطفة، وهو ما نجد مثالاً له في تفسير الآيات الآتية في (6) لديه:

(6) ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴿102﴾ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْءَاخِرَةِ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴿103﴾ وَمَا نُؤَخِّرُهُۥٓ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ ﴿104﴾ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: 102-105].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية الأخيرة من المتتالية: «جملة ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ﴾ تفصيل لمدلول جملة ﴿ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ...﴾ الآية، وبيّنت عظمة ذلك اليوم في الشرّ والخير تبعاً لذلك التّفصيل. فالقصد الأوّل من هذه الجملة هو قوله: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ وما بعده، وأمّا ما قبله فتمهيد له أفصح عن عظمة ذلك اليوم. وقد جاء نظم الكلام على تقديم وتأخير اقتضاه وضع الاستطراد بتعظيم هول اليوم في موضع الكلام المتّصل؛ لأنّه أسعد بتناسب أغراض الكلام، **والظروف صالحة لاتّصال الكلام كصلاحيّة الحروف العاطفة وأدوات الشرط**» (التّحرير والتّنوير، 12: 163).

إنّ تناول ابن عاشور للظّرف في الآية (6)، ولحرف الاستدراك في (5)، يتجاوز وظيفتهما الإعرابيّة ضمن نطاق الجملة الواحدة، ويدلّ على وعي بدورهما في ربط أجزاء الخطاب. وهذا قريب من تناول المعاصرين من محلّلي الخطاب لمثل هذه الأدوات (الّتي يطلق عليها بعضهم أدوات الخطاب أو واسمات الخطاب على ما بينّاه في مقدّمة هذا الباب) تناولاً

يتجاوز حدود البنية العامليّة للجملة إلى بنية الخطاب الشّاملة. وهذا المبحث يتجاوز الحدود الّتي رسمناها لهذا الباب، والّتي تقتضي منّا أن نقتصر فيه على بيان الدّور الّذي تنهض به حروف العطف في وسم علاقات الانسجام في الخطاب، وهو محلّ إجماع بين علماء المناسبة؛ إذ إنّ هذا المفهوم للرّوابط الّذي يتجاوز نطاق حروف العطف هو ممّا انفرد به ابن عاشور دون سائر علماء المناسبة. إنّ ما يشغلنا في هذا الفصل على وجه التّحديد هو البحث في وجوه استثمار علماء المناسبات للمعاني الّتي أثبتها النّحاة لحروف العطف في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ. وقد تطلّب منّا ذلك أن نبيّن أنّ مفهوم المناسبة عندهم بلغ درجة من العموم سمحت له بأن يشتمل على كلّ أنماط العلاقات الّتي تقوم حروف العطف بوسمها. وهو ما يمثّل نوعاً من العدول عن النّظريّة البيانيّة، الّتي جعلت مفهوم المناسبة مقتصراً على الواو دون غيره من الرّوابط، وأوكلت شأن بقية الرّوابط إلى النّحاة. وقد عمد علماء المناسبة إلى توسيع مفهوم المناسبة على نحو جعله يتّسع لكلّ حروف العطف وأدوات الرّبط بما في ذلك الضّمائر والظّروف.

2- استثمار معطيات النّظريّة النّحويّة في تحليل العلاقات الّتي تقوم الرّوابط بوسمها:

2-1- الواو تقتضي الجمع والفاء تقتضي التّرتيب:

يعتمد علماء المناسبات على معاني الرّوابط المذكورة لدى النّحاة في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ، ومن أمثلة ذلك ما يعمدون إليه في توجيه الآيات المتشابهة من توظيف المعاني الّتي أقرّها النّحاة لبيان مناسبة الرّابط لسياق الآية؛ ذلك أنّ الآيات المتشابهة قد تختلف في أدوات الرّبط المستعملة من سورة إلى أخرى، ومثال ذلك الآيتان الآتيتان في (7):

(7) أ- ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

ب- ﴿وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: 19].

يتساءل ابن الزّبير، في معرض توجيه الآيتين، عن سبب «ورود أمرهما بالأكل في البقرة بواو النّسق المقتضية عدم التّرتيب ما لم يفهم من غيرها، وفى الأعراف بالفاء المقتضية التّرتيب والتّعقيب، والأمر واحد والقصّة واحدة» (ملاك التّأويل، 1: 186-187). ويجيب عن السّؤال بأنّ «ما ورد في الآيتين مختلف في الموضعين، أمّا الوارد في البقرة فقصد به مجرّد الإخبار والإعلام لرسول الله ﷺ بما جرى في قصّة آدم صلوات الله وسلامه عليه وابتداء خلقه، وأمر الملائكة بالسّجود له، وما جرى من إبليس عن السّجود، ثمّ ما أمر آدم من سكنى الجنّة والأكل منها، ولم يقصد غير التّعريف بذلك من غير ترتيب زمانيّ أو تحديد غاية، فناسبه الواو وليس موضع الفاء، وأمّا آية الأعراف فمقصودها تعداد نعم الله جلّ وتعالى على آدم وذريّته، ألا ترى ما تقدّمها من قوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 10]، وما أتبع به هذا من ذكر الخلق والتصوير وأمر الملائكة بالسجود لآدم، ثم قوله مفرداً لإبليس: ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الأعراف: 18]، ثمّ بعد ذلك أمر آدم عليه السلام بالهبوط متبعاً بالتأنيس له ووصية ذريته فى قوله: ﴿يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الأعراف: 27]، فناسب هذا القصد العطف بالفاء المقتضية التّرتيب، والواو لا تقتضي ذلك، وإنما بابها الجمع حيث لا يراد ترتيب وليس موضع شرط وجزاء، فيكون ذلك مسوغاً لدخول الفاء، وإنما ورد هنا لما ذكرته من قصد تجريد التفصيل المحصّل لتعداد النّعم، ولمّا اختلف القصدان اختلفت العبارة عنهما، فورد كلّ على ما يناسب» (ملاك التّأويل، 1: 187-188).

اعتمد ابن الزّبير، في توجيه مناسبة كلّ من الواو والفاء، على معنى الجمع بالنّسبة إلى الواو، ومعنى التّرتيب بالنّسبة إلى الفاء، لكنّ السّؤال عن السّبب في ارتباط الجملتين بالواو مرّة وبالفاء أخرى، على الرغم من أنّ

المعنى فيهما واحد، هو ما يثير الإشكال، وابن الزّبير يجيب عنه بربط كلّ من الاستعمالين بالقصد الكلّيّ من المتتالية المشتملة على الآية، فالرّبط بالواو مناسب للقصد المتعلّق بإخبار الرّسول بأحداث قصّة آدم، وهو ما يدلّ عليه فعل القول الّذي افتتحت به الآية، أمّا الرّبط بالفاء فيبدو مناسباً للقصد من الأمر بسكنى الجنّة والأكل من ثمارها داخل القصّة، وهو الامتنان على آدم بنعمة السّكن في الجنّة والامتنان على الخلق بتعديد النّعم المنعم بها على البشر من لدن آدم، فكأنّ ترتيب الجملة بالفاء يفيد نوعاً من الجزاء أو النّعمة الّتي خصّ الله بها آدم والجنس البشريّ، وفي ترتيب هذه النّعمة على قصّة معصية إبليس ما يوحي بأنّها نتيجة لها، لما تضمّنته الجملة المعطوفة بالفاء من إعلاء لشأن آدم.

ولعلّ ما يدعم وجهة نظر ابن الزّبير هنا أنّ خبر معصية إبليس ورد مجملاً في سورة البقرة في شطر آية، ومفصّلاً في سورة الأعراف في نحو من ثماني آيات تسبق الجملة المعطوفة بالفاء مباشرة، وهو ما يوحي بأنّ الأمر الموجّه إلى آدم بالأكل هو في آنٍ واحد نوع من التّكريم لآدم، ومن العقاب لإبليس؛ إذ رفض السّجود له. فالفاء تبدو هنا قريبة جدّاً من مفهوم الرّوابط التّداوليّة الّتي تنهض إضافة إلى معانيها النّحويّة بتحقيق عمل من أعمال الخطاب خلال المحادثة، ويصحّ هنا أن نعدّ الفرق بين الآيتين شبيهاً بالفرق بين المحكيّ والحكاية أو الفرق بين الخطاب المعروض والخطاب المباشر. فالواو ترتبط بحكاية قصّة آدم، أمّا الفاء فترتبط بالمحكيّ وبأحداث الحكاية نفسها. ويمكن أن نستعمل التّمييز المعروف لدى علماء السّرد في إثر بنفنيست (Benveniste, 1966: 241-242) هنا فنقول: إنّ الآية الأولى في (7-أ) تنتمي إلى مستوى الخطاب (Discours)؛ أي خطاب الحكاية المنقول بعد أن تصرّف فيه السّارد على نحو ملائم لمقام الحكي، أمّا الآية الثّانية في (7-ب) فتنتمي إلى مستوى الخبر (Histoire)؛ أي المادّة الأوّليّة للحكاية كما يفترض أن تكون وقعت بالفعل دون تدخّل من السّارد. وإنّما عرض اللّبس هنا نظراً إلى أنّ

السّارد في الآيتين هو، في الوقت نفسه، فاعل من الفواعل في الحكاية. ويكفي أن نستحضر هنا التّمييز بين نمطي الرّؤية السّرديّة في الآيتين؛ إذ من الواضح أنّها في (7-أ) رؤية من الخارج، وفي (7-ب) رؤية مصاحبة. فالواو في (7-أ) تنتمي إلى الخطاب الّذي توجّه به الله إلى الرّسول يخبره بوقائع قصّة آدم، والفاء في (7-ب) تمثّل جزءاً من الخطاب الّذي توجّه به الله إلى آدم وإلى عموم المخاطبين بهذه القصّة بقصد الامتنان عليهم من خلال الامتنان على آدم بناء على علاقة البنوّة المفترضة بينهم وبين آدم.

إنّ تعليل مناسبة أداة الرّبط بالمقصد الكلّيّ الّذي ينتظم القصّة يدلّ على أنّ معاني أدوات الرّبط، في حدّ ذاتها، ليست مفيدة إلّا إذا توفّرت القرائن السّياقيّة الّتي تدلّ على أنّ المعنى موافق لغرض المتكلّم، ولذلك فإنّ تعامل عالم المناسبات مع المعاني الّتي أثبتها النّحاة لتلك الأدوات هو تعامل وظيفيّ يقوم على توظيف تلك المعاني متى كانت تخدم الغرض المتمثّل في بيان وجه الانسجام في الخطاب، فالجوانب التّداوليّة المتعلّقة بمقاصد المتكلّمين من استعمال تلك الأدوات، وبالمقاصد الكلّيّة من الخطاب أو الأعمال الكبرى في الخطاب هي المحدّدة لعلاقة الانسجام الّتي يقتضيها الرّابط في سياق معيّن، وهو ما يفهم من كلام ابن الزّبير عن «واو النّسق المقتضية عدم التّرتيب ما لم يفهم من غيرها»؛ أي إنّ ما يفهم من السّياق هو المحدّد لنوع العلاقة الّتي يفيدها الرّابط، فلا غرابة في أن يتطلّب تعليل استعمال الأداة المناسبة تحليل السّياق الشّامل الّذي ينتظم المتتالية القصصيّة المشتملة على الآية في سورة البقرة ومقارنته بنظيره في سورة الأعراف. وهو ما يدلّ على أنّ الرّابط ليس مكتفياً بذاته في وسم علاقة الانسجام، ولا يمكن أن ينظر إليه معزولاً عن السّياق.

وهنا يفهم أن المنهج المعتمد عند علماء المناسبة في تحليل الواو يقوم على الاعتماد على السّياق بالدرجة الأولى، فإن توفّرت القرائن على معنى "عدم التّرتيب" أو "المصاحبة" الّذي اشترطه النّحاة أقرّوه، وإن وجدوا أنّ

السّياق يتطلّب تأويلاً مختلفاً جنحوا إليه. وفي كلّ الأحوال فإنّ مقتضيات السّياق والاستعمال هي المعيار الأساسيّ عندهم في تحديد العلاقة الّتي يسمها الرّابط.

إنّ هذا النّمط من التّحليل الّذي يقدّمه ابن الزّبير يحقّق هدفين من أهداف علم المناسبات: أوّلهما يتعلّق بانسجام الجملة موضعيّاً وكليّاً داخل السّورة الواحدة، وثانيهما يتعلّق بدفع التّعارض في المستوى الكلّيّ للخطاب القرآنيّ بين تواردات القصّة الواحدة، وهو مستوى من مستويات الانسجام يتجاوز السّورة الواحدة يبدو أنّه يحظى بالأوّليّة في علم توجيه المتشابه؛ إذ يعمد المفسّر في هذه الحالة إلى استثمار المعاني الّتي أثبتها النّحاة للرّوابط في بيان مناسبتها للسّياقات الّتي وردت ضمنها، فتزول بذلك شبهة التّعارض بين الآيات المتشابهة كما ترتفع شبهة التّكرير عن الخطاب القرآنيّ، والمنطلق في كلّ ذلك أنّه لا توجد آية صالحة لكلّ المواضع، وأنّ كلّ آية ينبغي أن تكون مناسبة للموضع الّذي وردت فيه وللمقصد الّذي بني عليه السّياق.

وعلى الرغم من أنّ المعاني الّتي يستثمرها علماء المناسبات بالنّسبة إلى الرّوابط هي المعاني الّتي نصّ عليها النّحاة نفسها، فإنّ المنهج المعتمد في تحليل الخطاب يختلف عن منهج النّحاة؛ إذ إنّ منهج النّحاة يقوم على تحديد دلالة الرّابط على نحو يكفل انسجام النّظريّة النّحويّة، أمّا منهج علماء المناسبات فهو منهج يقوم على تحديد معنى الرّابط الاستعماليّ في سياق محدّد على نحو يكفل انسجام الخطاب.

والفرق بين منهج النّحاة ومنهج علماء المناسبات يشبه الفرق عند علماء الدّلالة المعاصرين بين من سلك منهم مسلك علم الدّلالة اللّغويّ، ومن سلك منهم مسلكاً تداوليّاً. فإذا كان مشغل علماء الدّلالة هو البحث في دلالة عنصر ما من عناصر اللّغة هو **س**؛ أي إنّ السّؤال الّذي يطرحه علماء الدّلالة هو «ماذا تعني **س**؟»، فإنّ السّؤال الّذي يطرحه التّداوليّون هو «ماذا يعني متكلّم معيّن باستعمال العنصر **س**؟» (Rühlemann, 2010: 228).

إنّ علماء النّحو يهتمّون بدلالة الرّوابط في حدّ ذاتها بقطع النّظر عن مقاصد المتكلّمين أو المقامات والسّياقات الّتي تكتنف الجمل. أمّا علماء المناسبات فيبدو أنّهم أكثر اهتماماً بمقاصد المتكلّمين من استعمال الرّوابط في سياقات محدّدة. والأمثلة الآتية في (8) و(9) توضّح أنّ هذا النّمط من التّحليل التّداوليّ ليس أمراً عارضاً يلجأ إليه المفسّر بمناسبة آية معيّنة، ولكنّه منهج متّبع في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ عند علماء المناسبات كلّما تعلّق الأمر بتعيين علاقة الانسجام الّتي يقتضيها الرّابط في كلّ سياق:

(8) أ- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 109].

ب- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

ج- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: 82].

د- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ [محمد: 10].

(9) أ- ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [الروم: 9].

ب- ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: 44].

ج- ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبْلِهِمْ كَانُواْ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِي ٱلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [غافر: 21].

على الرغم من تشابه الآيات في المجموعتين (8) و(9)، فإنّنا نلاحظ أنّ آيات المجموعة الأولى في (8) ارتبطت بسابقاتها بالفاء، في حين عطفت آيات المجموعة الثّانية في (9) بالواو. وقد عمل ابن الزّبير على تحليل الوجه في مناسبة كلّ آية لسياقها. يقول: «تكرّر هذا الضّرب من الاعتبار بأحوال من تقدّم من الأمم، وما أعقب المكذّبين تكذيبهم في عدّة مواضع، منها ما ورد فيه بعد همزة التّقرير وفاء التّعقيب، ومنها ما ورد بواو النّسق، فأمّا تقديم الهمزة قبلها فلما لها من الصّدريّة، فلا يتقدّم حرف العطف عليها، ولمّا جرت في هذه الآي على ما ذكرنا من تخصيص بعض هذه المواضع بالفاء المقتضية مع التّشريكِ التّرتيبَ والتّعقيبَ، وبعضها بالواو المقتضية مجرّد التّشريك والجمع، كان ذلك مظنّة سؤال، فللسّائل أن يسأل عن تخصيص كلّ واحد من هذه المواضع بما اختصّ به في عطفه على ما قبله؟» (ملاك التّأويل، 2: 680).

وفي الجواب عن هذا السّؤال يعمد ابن الزّبير إلى تحليل العلاقة الّتي تربط كلّ آية من الآيات المذكورة بما سبقها. فأمّا الآية الأولى في (8-أ) فيرى ابن الزّبير أنّها ترتبط بما سبقها ارتباط الجواب بما بُني عليه، وارتباط الجزاء بشرطه. فالفاء بهذا الاعتبار جوابيّة، وهو يعمد إلى تحليل كامل السّياق الّذي يتضمّن الآية للاستدلال على هذا المعنى يقول: «فقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يوسف: 109] مربوط بما قبله ومبنيّ على ما تقدّم كالحال في جواب مبنيّ على ما قبله، ألا ترى أنّ قبل الآية آيات تخويف وترهيب، كقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105]، ثمّ قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106]، ثمّ قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوٓاْ أَن تَأْتِيَهُمْ غَٰشِيَةٌ مِّنْ

عَذَابِ ٱللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: 107]، ثمّ قال تعالى :﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾ [يوسف: 108]، ثمّ قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓۗ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يوسف: 109]؛ فالكلام بجملته في قوّة أن لو قيل: ما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً من البشر أمثالك فكُذّبُوا فهلك مكذّبُوهم وأُخذوا كلّ مأخذ، فإن شاء هؤلاء فليسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الّذين من قبلهم ممّن تقدّمهم، فالكلام من حيث معناه في قوة الشرط والجزاء، فورد بالفاء، وليس موضع الواو، ويشهد لهذا الغرض ويبينه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: 36]، أي فإن شككتم فسيروا في الأرض، وعلى هذا المعنى كلّ ما ورد من هذا» (ملاك التّأويل، 2: 681-682).

لقد ذكر ابن الزّبير في بداية كلامه أنّ الفاء تقتضي التّشريك والتّرتيب والتّعقيب، غير أنّنا وجدناه في تحليل الآية ينصّ على أنّ الفاء جوابيّة، وأنّ معنى الكلام في قوّة الشّرط والجزاء. وقد نصّ النّحاة على أنّ الفاء الجوابيّة «معناها الرّبط، وتلازمها السّببيّة. [و] قال بعضهم: والتّرتيب أيضاً» (الجنى الداني، 65). فيتّضح بذلك أنّ ابن الزّبير ينتقي من المعاني الّتي ذكرها النّحاة ما يناسب السّياق الّذي وردت ضمنه الآية. وهنا ينبغي أن ننبّه إلى أنّ العلاقة بين الآية وسابقتها ليست شرطيّة بالمعنى النّحويّ؛ بل هي في قوّة الشّرط كما يقول ابن الزّبير. فمعنى الشّرط هنا يتجاوز العلاقة العامليّة، الّتي نصّ عليها النّحاة بين جملة الشّرط والجواب؛ بل هو معنى عامّ يستفاد من مجموع المتتالية الّتي يتمثّلها ابن الزّبير وفق خطاطة الشّرط والجواب. ومن المفيد أن نشير هنا إلى المستوى التّداولي الّذي تتحقّق فيه العلاقة. ذلك أنّ ابن الزّبير يربط متتالية الآيات بمعنى التّخويف والتّرهيب؛ أي إن كان هذا هو مصير الأقوام الّذين كذّبوا أنبياءهم من قبل؛ فإنّه يجدر بمن يكذّبون الرّسول أن

يحذروا من أن تكون عاقبتهم مماثلة لعاقبة أولئك الأقوام. وبهذا تنتظم المتتالية ضمن العمل الأكبر للخطاب المتمثّل في التّخويف من عاقبة التّكذيب بالرّسول. فالرّابط بهذا المعنى يربط عمل الخطاب المتمثّل في الدّعوة إلى السّير والاعتبار بأحوال الأمم السّابقة، بالعمل الكلّيّ المتمثّل في التّحذير من عاقبة التّكذيب بالرّسول.

ويسير ابن الزّبير في بقيّة الآيات في (8) على النّهج الّذي سار عليه في الآية الأولى، فيعمد إلى تحليل السّياق الذي ينتظمها، فيخلص من توجيه الآية في (8-ب) إلى أنّه «لا مدخل لواو العطف [في السّياق]، وإنّما الملائم الفاء لما تعطيه من السّببيّة والارتباط» (ملاك التّأويل، 2: 683). وكذلك الأمر في الآية الثّالثة في (8-ج) التي يخلص فيها إلى أنّه «ليس المعنى على العطف المجرّد من معنى التّسبّب، فالموضع للفاء لا لواو النّسق» (ملاك التّأويل، 2: 683). والأمر نفسه يقال عن الآية في (8-د).

ونكتفي من الآيات في (9) بتحليل الآية الأولى في (9-أ) لديه؛ إذ يربط الواو في كلّ الأمثلة المذكورة هناك بمعنى التّشريك الّذي نصّ عليه النّحاة. وهو يخلص إليه في كلّ الأمثلة، بعد أن يحلّل سياق الآيات السّابقة للآية المعطوفة، ويبيّن أنّ وجه الارتباط لا يمكن أن يكون على غير التّشريك. يقول ابن الزّبير: «وأمّا الضّرب الثّاني ممّا ورد بالواو فلعطف ذلك على ما قبله تشريكاً لا سببيّة فيه، ولا معنى جوابيّة ولا مقصود تعقيب، ولا ربط مقصودها من المعاني بما قبله سوى التّشريك خاصّة، ففي سورة الرّوم ورد متقدّماً قبل الآية في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۗ﴾ [الروم: 8]، فعطف على هذه عطف تشريك لا سببيّة فيه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: 9]، فتشاركت الآيتان في الحضّ على الاعتبار ومقصودهما واحد، فعطفت إحداهما على الأخرى بما يقتضي ذلك وليس إلّا الواو، وأمّا الفاء وثمّ فلا مدخل لواحدة منهما هنا، والله أعلم» (ملاك التّأويل، 2: 684).

إنّ مفهوم التّشريك هنا أيضاً ليس هو ما يعنيه النّحاة من إشراك في الحكم الإعرابيّ، بل هو اشتراك في المعنى وفي عمل الخطاب الواحد الّذي يتحقّق بالمتتالية المشتملة على الآية المعطوفة، وهو عمل «الحضّ على الاعتبار». والمثال الآتي، الّذي يستثمر فيه ابن الزّبير معنى التّعقيب في الفاء في مقابل معنى الجمع في الواو، يبيّن أنّ منهج علماء المناسبة يقوم على انتخاب ما يوافق السّياق من معاني الرّوابط.

(**10**) أ- ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 58].

ب- ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰٔتِكُمْ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 161].

يتساءل ابن الزّبير عن وجه الاختلاف بين الآيتين؛ إذ استعمل حرف التّعقيب في (10-أ) في قوله: ﴿فَكُلُواْ﴾، واستعمل الواو في (10-ب) في قوله ﴿وَكُلُواْ﴾، مع أنّ القصّة واحدة في الآيتين. وهو يجيب عن ذلك بأنّ «قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ﴾ بحرف التّعقيب وجهه أن الأكل لا يكون إلّا بعد الدّخول، ولا يكون قبله بوجه، ولا معه لتعذّر ذلك. وإنّما يكون مرتّباً عليه، فجيء بالحرف المحرز لذلك المعنى، وإنّه على التّعقيب من غير مهلة. وأمّا الوارد في سورة الأعراف فإنّ السّكن منجرّ معه الأكل ومساوق له، ولا يمكن أن يكون مرتّباً عليه، فجاء بالحرف الصّالح لذلك المعنى» (ملاك التّأويل، 1: 203-204). فابن الزّبير لا يخرج هنا عمّا أقرّه النّحاة من أنّ الفاء للتّعقيب دون مهلة، وأنّ الواو تكون لمطلق الجمع الّذي عبّر عنه ابن الزّبير بالمساوقة.

إنّ ما يمكن استنتاجه ممّا سبق أنّ ابن الزّبير يوظّف المعاني الّتي نصّ عليها النّحاة، وأنّ المنهج المعتمد لديه في تحليل مناسبة الرّابط يدلّ على أنّ المعنى يستفاد من السّياق لا من الرّابط في حدّ ذاته؛ ذلك أنّ الرّابط الواحد

يقتضي مجموعة من المعاني المحتملة لا يهمّ ابن الزّبير منها إلّا المعنى الّذي يتحقّق به الانسجام في سياق محدّد. إنّ البنية الكبرى للخطاب والغرض الّذي ينتظم المتتالية هو المحدّد للعلاقة الموسومة بالرّابط، وليس الرّابط هو المحدّد لتلك العلاقة؛ ذلك أنّ ما يُستفاد من الرّابط هو مجموعة من الاحتمالات الممكنة للعلاقة يرشّح عالم المناسبات منها تلك الّتي يقتضيها السّياق. فمنهج علماء المناسبات يقوم على انتخاب ما يناسب السّياق من معاني الرّابط عند النّحاة، وعلى توظيف ذلك المعنى في سياق تحليل تداوليّ لكامل السّياق الّذي ينتظم الآية في ضوء عمل الخطاب الكلّيّ، الّذي بُنيت عليه متتالية الآيات. وهو منهج يقوم، في الوقت نفسه، على التّمسّك بمعطيات النّظريّة النّحويّة، وعلى الملاءمة بين دلالات الرّوابط النّحويّة ومعانيها التّداوليّة.

2-2- الفاء بين النّحاة وعلماء المناسبات:

2-2-1- الفاء من التّعقيب إلى التّفسير:

إنّ الأمثلة التي لا تستجيب لمعطيات النّظريّة النّحويّة بيسر يمكن أن تبيّن درجة تمسّك علماء المناسبات بالمعاني الّتي أقرّها النّحاة بالنّسبة إلى الرّوابط؛ ذلك أنّ هذا النّوع من الأمثلة يطرح تحدّياً بالنّسبة إلى عالم المناسبات في تحليل علاقات الانسجام في الخطاب؛ إذ يجد نفسه مجبراً على الاختيار بين الالتزام بالنّظريّة النّحويّة على حساب السّياق التّداولي، والعدول عنها لصالح تأويل تداوليّ أكثر ملاءمة للسّياق. ومن هذه الأمثلة ما نورده في الآية الآتية في (11):

(11) ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ [الأعراف: 4].

إنّ تفسير الآية، بالاعتماد على معنى التّعقيب الّذي نصّ عليه جمهور النّحاة في الفاء، يتعذّر؛ ذلك أنّ حلول البأس بالقرية لا يمكن أن يكون معقّباً على الإهلاك، وقد عدّ بعض المفسّرين، بناء على هذه الآية، أنّ الفاء لا تفيد

التّعقيب، ونخصّ بالذّكر هنا الفرّاء الّذي يقول في تفسير الآية: «يقال: إنّما أتاها البأس من قَبْل الإهلاك، فكيف تقدّم الهلاك؟ قلت: لأنّ الهلاك والبأس يقعان معاً؛ كما تقول: أعطيتني فأحسنت، فلم يكن الإحسان بعد الإعطاء ولا قبله، إنّما وقعا معاً، فاستجيز ذلك. وإن شئت كان المعنى: وكم من قرية أهلكناها فكان مجيء البأس قبل الإهلاك، فأضمرت كان. وإنّما جاز ذلك على شبيه بهذا المعنى، ولا يكون في الشّروط الّتي خَلَفْتها بمقدّم معروف أن يقدّم المؤخّر أو يؤخّر المقدّم؛ مثل قولك: ضربته فبكى، وأعطيته فاستغنى، إلّا أن تدع الحروف في مواضعها» (معاني القرآن، 1: 371-372).

وما يفهم من قول الفرّاء أنّ الفاء قد تفيد معنى المصاحبة، الذي تفيده الواو إذا كانت الجملتان المتعاطفتان متشابهتين في المعنى؛ لذلك هو يرفض أن يتقدّم ما موقعه التّأخير، أو يتأخّر ما موقعه التّقديم في أمثلة من قبيل «ضربته فبكى»، وهو يقرّ، بالنّسبة إلى الأمثلة المشابهة للآية المذكورة في (11) فقط، بجواز أن تفيد الفاء معنى المصاحبة. وهذا يدلّ على أنّ معنى حرف العطف يتحدّد عند الفرّاء بالنّسبة إلى مضمون الجملتين المتعاطفتين، فمضمون الجملتين «ضربته» و«بكى» لا يجوز فيه إلّا أن يتقدّم الضّرب على البكاء؛ ولذلك يكون معنى الفاء هو التّعقيب في «ضربته فبكى»، في حين يقع الهلاك والبأس معاً في الآية فيكون معنى الفاء هو المصاحبة. ويبدو أنّ هذا الرّأي لم يلقَ قبولاً عند النّحاة، ولا عند علماء المناسبات، فنحن نلاحظ أنّ بعض علماء المناسبات، مثل الزّمخشري، يميلون إلى إقرار معنى التّعقيب في الفاء، ويتأوّلون الإهلاك في الآية على المجاز. يقول الزّمخشريّ: «فإن قلت: فما معنى قوله: ﴿أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: 4]، والإهلاك إنّما هو بعد مجيء البأس؟ قلت: معناه أردنا إهلاكها، كقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: 6]» (الكشّاف، 2: 84). ويبدو موقف الزّمخشريّ أكثر ملاءمة لمتطلّبات النّظريّة النّحويّة؛ لأنّ تأويل الهلاك على المجاز أقلّ تكلفة من ناحية النّظريّة النّحويّة من إقرار إمكانيّة دلالة الفاء على المصاحبة،

لما يترتّب عليه القول بترادف الفاء والواو من دخول الاضطراب على النّظريّة النّحويّة، ويؤُول بدلالة الحروف إلى الفوضى.

ويبدو أنّ أغلب النّحاة وصولاً إلى عصر الزّمخشري مجمعون على أنّ الفاء للتّعقيب، وعلى حمل الآية على وجه من وجوه المجاز. يقول الزّمخشري في (**المفصّل**): «والفاء وثمّ وحتّى تقتضي التّرتيب، إلا أنّ الفاء توجب وجود الثّاني بعد الأوّل بغير مهلة؛ وثمّ توجبه بمهلة. ولذلك قال سيبويه: "مررت برجل ثمّ امرأة"، فالمرور ههنا مروران. ونحو قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ [طه: 82] محمول على أنّه لمّا أهلكها حكم بأنّ البأس جاءها، وعلى دوام الاهتداء وثباته» (المفصّل في صنعة الإعراب، 404).

غير أنّ الرّازي ينقل في تفسير الآية طائفة من الآراء تدلّ على احتدام النّقاش حول الآية، وتفرّع المذاهب فيها بعد عصر الزّمخشري: «القائل أن يقول: قوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ يقتضي أن يكون الإهلاك متقدّماً على مجيء البأس، وليس الأمر كذلك، فإنّ مجيء البأس مقدّم على الإهلاك، والعلماء أجابوا عن هذا السّؤال من وجوه: الأوّل: المراد بقوله: ﴿أَهْلَكْنَٰهَا﴾؛ أي حكمنا بهلاكها فجاءها بأسنا. وثانيها: كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾. وثالثها: أنّه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم إهلاكنا لم يكن السّؤال وارداً، فكذا ههنا لأنّه تعالى عبّر عن ذلك الإهلاك بلفظ البأس. فإن قالوا: السّؤال باقٍ؛ لأنّ الفاء في قوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ فاء التّعقيب، وهو يوجب المغايرة. فنقول: الفاء قد تجيء بمعنى التّفسير كقوله عليه الصّلاة والسّلام: "لا يقبل الله صلاة أحدكم حتّى يضع الطّهور مواضعه، فيغسل وجهه ويديه"؛ فالفاء في قوله (فيغسل) للتّفسير؛ لأنّ غسل الوجه واليدين كالتّفسير لوضع الطّهور مواضعه. فكذلك ههنا البأس جارٍ مجرى التّفسير لذلك الإهلاك. لأنّ الإهلاك قد يكون بالموت المعتاد، وقد يكون بتسليط

البأس والبلاء عليهم. فكان ذكر البأس تفسيراً لذلك الإهلاك. الرّابع: قال الفرّاء: لا يبعد أن يقال البأس والهلاك يقعان معاً كما يقال: "أعطيتني فأحسنت"، وما كان الإحسان بعد الإعطاء ولا قبله، وإنّما وقعا معاً فكذا ههنا» (مفاتيح الغيب، 14: 198-199).

إذا استثنينا موقف الفرّاء، الّذي يؤول إلى التّرادف بين الفاء والواو، وهو موقف غريب لم يحظَ بالقبول عند النّحاة وعلماء المناسبات معاً، فإنّ الوجهين الأوّلين يؤولان إلى دلالة الفاء على التّعقيب، وذلك بتأويل الهلاك في الآية على وجه من وجوه المجاز يكفل دلالة الفاء على التّعقيب. أمّا الوجه الثّالث فيذهب أصحابه إلى أنّ الفاء تدلّ على التّفسير، ويبدو الرّازي متحمّساً له مدافعاً عنه. وقد أشار الرّازي إلى التّناقض الّذي يثيره هذا الوجه في تفسير الآية بين كون الفاء تقتضي التّعقيب عند النّحاة، وهو يستلزم المغايرة عند علماء البلاغة، وبين كونها تفيد التّفسير، وهو نوع من الاتّحاد. ويبدو في دفاع الرّازي عن هذا الموقف أنّ الفاء تفيد التّفسير على سبيل الاشتراك في المعنى؛ أي إنّها تفيد التّعقيب في سياقات معيّنة، وتفيد التّفسير دون تعقيب في سياقات أخرى. ويظهر من احتجاج الرّازي لهذا الموقف أنّه موقف جديد، وأنّه لم يكن مألوفاً في عصره. وترجع جذور هذا الموقف إلى الزّمخشري، فقد عثرنا على ملاحظة يتيمة في تفسير الزّمخشري في غير هذه الآية تدلّ على أنّه يقرّ باحتمال الفاء لمعنى التّفسير في سياق تفسير الآيات الآتية في (12):

(12) ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿82﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [غافر: 82-83].

يقول الزّمخشري في تفسير الآيتين: «فإن قلت: كيف ترادفت هذه الفاءات؟ قلت: أمّا قوله تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ﴾ فهو نتيجة قوله: ﴿كَانُوا

﴿أَكۡثَرَ مِنۡهُمۡ﴾. وأما قوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ فجارٍ مجرى البيان والتّفسير لقوله تعالى: ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُم﴾، كقولك: "رزق زيد المال فمنع المعروف فلم يحسن إلى الفقراء"» (الكشّاف، 4: 188).

وقد يبدو موقف الزّمخشري هذا منافياً لما أثبته هو نفسه في **(المفصّل)** من أنّ «الفاء توجب وجود الثّاني بعد الأول بغير مهلة»، ولما ورد في تفسير الآية السّابقة في (11) من رفض تأويلها على التّفسير. ويمكن الردّ على ذلك من وجهين: الأوّل أنّ الزّمخشري يرى، مثل سائر النّحاة، أنّ الأصل في الفاء هو الدّلالة على التّعقيب، وأنّ الدّلالة على التّفسير فرع لا يلجأ إليه إلّا عند تعذّر تأويل الآية على وجه يفيد التّعقيب، والوجه الثّاني يتّصل بمعنى التّفسير نفسه الّذي يرتبط بالاستعمال أكثر من ارتباطه بالنّظام النّحويّ، وهذا يدلّ، كما أشرنا إلى ذلك في سياق هذا الفصل، على وعي الزّمخشري بالحدود الفاصلة بين صناعة النّحو من ناحية وصناعة التّفسير من ناحية أخرى.

وإذا استعملنا بعض المفاهيم المنطقيّة لتوضيح التّحوّل الّذي طرأ على موقف النّحاة من حروف العطف بعد عصر الزّمخشري، فإنّه بوسعنا الانطلاق من المقارنة بين مصنّفات النّحاة الأوائل من ناحية والمتأخّرين من ناحية أخرى؛ لكي نتبيّن أنّ النّحاة، إلى حدود عصر الزّمخشري تقريباً، كانوا حريصين على النّظر إلى حروف العطف من منظور تصديقيّ؛ أي إنّ النّحاة الأوائل لم يقبلوا في مصنّفاتهم إلّا بالمعاني التّصديقيّة لتلك الحروف، ورأوا أنّ تلك المعاني هي الأصل في دلالة الحروف خلافاً للمعاني التّداوليّة أو السّياقيّة الّتي لا نجد لها ذكراً عند سيبويه أو المبرّد مثلاً. ونقصد هنا ما أقرّه النحاة المتأخّرون مثل: المرادي والمالقي وابن هشام من دلالة الفاء أو ثمّ مثلاً على ترتيب الذّكر أو ترتيب الإخبار، إلى جانب ترتيب الوجود الذي اقتصر عليه النّحاة القدامى.

ويبدو، من خلال ما اطّلعنا عليه من مصنّفات المتأخّرين من النّحاة، أنّهم تخلّصوا تدريجيّاً من القيود الصّارمة الّتي فرضها الأوائل على معاني

حروف العطف، حيث لم يقبلوا منها إلّا تلك الّتي يكون لها دخل في صدق القضايا المعبّر عنها في الجمل، وستشقّ تبعاً لذلك المعاني التّداوليّة والسّياقيّة، أو المعاني غير التّصديقيّة لحروف العطف، طريقَها إلى الاعتراف بها من خلال المفسّرين الّذين كانوا أقرب من النّحاة إلى ممارسة تحليل الخطاب وما تطرحه من قضايا تداوليّة في مرحلة أولى، ثمّ ستنتقل بعد ذلك إلى النّحاة المتأخّرين الّذين تضاءل لديهم الوعي بالحدود بين صناعة النّحو وصناعة التّأويل في مرحلة ثانية. أو لنقل الّذين أصبحوا يتبنّون تصوّراً لصناعة النّحو أكثر انفتاحاً على الإشكاليّات التّداوليّة الّتي تطرحها الحروف في الاستعمال الفعليّ داخل الخطاب.

ويبدو أنّ هذا التطوّر، الّذي طرأ على صناعة النّحو، هو ثمرة حرص النّحاة المتأخّرين على استيعاب أكثر ما يمكن من الوقائع الّتي يفرضها منطق الخطاب في مقابل حرص النّحاة الأوائل على تأسيس النّظريّة النّحويّة، وضمان أكبر قدر ممكن من الانسجام بين معطياتها بإرجاع الكثرة من الوقائع إلى الوحدة ما أمكن. ومن الثمار الملموسة لتمشي النحاة المتأخرين أنّهم أقرّوا بوجود معنى من معاني التّرتيب في الفاء يرجع إلى ترتيب الخطاب لا إلى ترتيب الوجود الّذي حرص عليه النّحاة الأوائل، وترتيب الخطاب هو المعروف عندهم بـ «التّرتيب الذّكري» كما أشرنا إليه، ويبدو أنّ مواقف علماء المناسبات، من أمثال الزّمخشري والرّازي، كان لها دور في هذا التّطور الّذي عرفه مبحث حروف المعاني على الأقل عند النّحاة المتأخّرين.

وقد وجد المتأخّرون من علماء المناسبات في هذه الاجتهادات حلولاً لكثير من المشاكل التي يطرحها البحث في آيات من قبيل الآية السّابقة في (12)، من ذلك أنّ ابن عاشور عمد في تفسيرها إلى تلخيص مختلف التوجّهات السّابقة الّتي تقوم على إثبات معنى التّعقيب في الفاء (التّحرير والتّنوير، 8: 21)، ثمّ ارتأى بعد ذلك أنّ الفاء تدلّ على «التّرتيب الذكري»، وهو المصطلح الّذي ارتضاه النّحاة للدّلالة على معنى التّفسير

الّذي أشار إليه الرّازي في إثر الزمخشري، وقد عبّر النحاة عن معنى التّفسير بمصطلح يوهم بالتّرتيب، واختيارهم هذا المصطلح بدلاً من التّفسير يوضّح الحرج الّذي كانوا يشعرون به، والّذي عبّر عنه الرّازي في صيغة الاعتراض الذي قدمه النحاة على معنى التّفسير في الفاء؛ ولذلك وجد النّحاة أنفسهم، في أكثر الأحيان، مجبرين على بيان معنى التّرتيب الذّكري بأنّه عطف مفصّل على مجمل كأنّ التّفصيل ليس نوعاً من التّفسير والبيان.

ويُرجع ابن عاشور مصطلح التّرتيب الذّكري هذا إلى ابن مالك. يقول في تفسير الآية: «والّذي عليه المحقّقون أنّ التّرتيب في فاء العطف قد يكون التّرتيب الذّكري؛ أي ترتيب الإخبار بشيء عن الإخبار بالمعطوف عليه. ففي الآية أخبر عن كيفيّة إهلاكهم بعد الخبر بالإهلاك، وهذا التّرتيب هو في الغالب تفصيل بعد إجمال، فيكون من عطف المفصّل على المجمل، وبذلك سمّاه ابن مالك في (**التّسهيل**)، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة: 35-37] الآية. ومنه قوله تعالى: ﴿قِيلَ ٱدْخُلُوٓاْ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الزمر: 72] أو قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: 36]، لأن الإزلال عن الجنّة فصّل بأنّه الإخراج، وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُواْ عَبْدَنَا وَقَالُواْ مَجْنُونٌ وَٱزْدُجِرَ﴾ [القمر: 9]، وهذا من أساليب الإطناب وقد يغفل عنه» (التّحرير والتّنوير، 8: 21).

والّذي يُفهم من كلام ابن عاشور أنّ ابن مالك هو أوّل من تحدّث عن التّرتيب الذّكري من النحاة، وهو المرجّح في نظرنا؛ ذلك أن ابن يعيش مثلاً (وقد سبق ابن مالك بنحو ثلاثين سنة)، لم يرد لديه هذا المعنى في الفاء. إنّ اختيار ابن عاشور معنى التّرتيب الذّكريّ في هذه الآية لا يُخفي عمق الإشكال الّذي تطرحه الآية ومثيلاتها على النّظريتين النّحويّة والبلاغيّة معاً. وقد حُسم الإشكال في نطاق النّظريّة النّحويّة من خلال تبنّي معنى التّفسير أو التّرتيب الذّكري في الفاء، وهو معنى يجعل الفاء بحقّ واسماً من واسمات

الخطاب يقوم بوسم علاقة انسجام تداوليّ في الخطاب، ذلك أنّ التّفسير وظيفة بيانيّة تداوليّة من وظائف الخطاب. والعلاقة بين الجملة المفسِّرة والجملة المفسَّرة ليست علاقة تصديقيّة؛ ذلك أنّ الجملة المفسِّرة لا تضيف شيئاً إلى الجملة المفسَّرة في مستوى التّصديقات، فهي بمنزلة التّكرار للجملة المفسَّرة وشروط صدقها مرتبطة بشروط صدق الجملة المفسَّرة ذاتها، خلافاً مثلاً لمعنى التّعقيب الّذي تستقلّ فيه كلّ من الجملتين بشروط الصّدق الخاصّة بها، ويكون حساب صدق القضيّة المؤلفة من الجملتين مرتبطاً بصدق القضيّتين معاً. ونوضّح ذلك بالجملة الآتية في (13):

(13) أ- ضرب المحقق السجين فأرداه قتيلاً.

ب- ضرب المحقق السجين.

ج- أرداه قتيلاً.

من الواضح أنّ الفاء تفيد، إضافة إلى التّعقيب، معنى السّببية، وهي من المعاني التّصديقيّة الّتي يذكرها النّحاة. ولا يكفي هنا صدق كلّ من الجملتين (13-ب) و (13-ج) للحكم بصدق (13-أ)، على الرغم من أنّه ضروريّ؛ بل لا بدّ من الفاء أو ما يعادلها للتّعبير عن أنّ (13-ب) هو سبب لـ (13-ج)، وأنّ (13-ج) تالية في الحصول لـ(13-ب)، وقد سكتنا عن القضايا المنطقيّة الّتي يثيرها الضّمير، وتثيرها أدوات التّعريف؛ لأنّ غايتنا هنا أن نبيّن أنّ الفاء تساهم في شروط صدق العبارة في (13-أ)، فغيابها من شأنه أن يفسد القضيّة الكلّيّة الّتي تعبر عنها (13-أ)، وهي حاصلة من التّأليف بين (13-ب) و(13-ج) على نحو مخصوص يفيد التّعقيب والسببيّة. ولنقارن الآن بين المتتالية السّابقة في (13) والمتتالية اللّاحقة في (14).

(14) أ- ضرب المحقّق السّجين فهوى عليه بالعصا.

ب- ضرب المحقّق السّجين.

ج- هوى عليه بالعصا.

نلاحظ أنّ الفاء هنا لا دخل لها في صدق (14-أ)، وأنّ الفاء هنا يمكن أن تُحذف فلا يتأثّر بذلك صدق (14-أ)؛ إذ كثيراً ما نواجه عبارات من نوع العبارة الآتية في (15) تكون العلاقة بين الجملتين فيها بيانيّة.

(15) ضرب المحقّق السّجين، هوى عليه بالعصا.

ولعلّ العلاقة بين الجملتين هنا قريبة من علاقات كمال الاتّصال الّتي تناولها البلاغيّون، واشترطوا فيها الفصل بين الجمل؛ أي غياب أداة الرّبط، وهو ما نعود إليه في الفصل الآتي؛ إذ يبدو أنّ الإشكال الّذي تطرحه الفاء التّفسيرية على نظريّة الفصل والوصل البيانيّة أخطر ممّا تطرحه على النّظريّة النّحويّة.

إنّ السّؤال هنا عن الوظيفة الّتي تنهض بها الفاء في (14-أ) (طالما أنّنا يمكن أن نستغني عنها) يبقى قائماً، فهل هي من قبيل الحروف الزّائدة الّتي تحدّث عنها نحاة الكوفة؟

إنّ الفاء تنهض هنا بوظيفة تداوليّة هي وظيفة التّفسير؛ ذلك أنّ دلالة الجملة الأولى على درجة من العموم تدعو السّامع إلى التّساؤل عن كيفيّة الضّرب أو عن أداته. فالجملة الثّانية تأتي لتفصيل المعنى المذكور في الجملة الأولى وبيانه، والإجابة عن الأسئلة الّتي قد تخامر السّامع بصدده. ووظيفة الفاء هنا تداوليّة؛ لأنّها ترتبط على نحو مباشر بمقصد المتكلّم من الكلام، فالجملة الثّانية لا تضيف جديداً في مستوى الوقائع في العالم الّذي تحيل عليه العبارة. فالواقعة المحال عليها واحدة في الجملتين. فالفاء التّفسيريّة تختلف عن فاء التّعقيب الّتي تربط بين جملتين تتعلّقان بواقعتين منفصلتين متعاقبتين في الوقوع أو في الوجود كما يقول نحاتنا القدامى. فالفاء في حالة التّعقيب تنهض بوظيفة في مستوى ترتيب الوقائع في الوجود. أمّا الفاء الّتي تفيد التّفسير فتنهض بوظيفة في مستوى الخطاب وفي مستوى العلاقة بين المتكلّم والمخاطب فحسب، ولا علاقة لها بالوقائع في حد ذاتها.

إنّ الفاء التّفسيرية توجّه المخاطب إلى الكيفيّة الّتي ينبغي له أن يفهم بها

الجملة السّابقة فحسب، وهي لذلك يمكن أن تعدّ رابطاً تداوليّاً باصطلاحات المعاصرين خلافاً للفاء الّتي تفيد التّعقيب. وإذا استعملنا تمييز بنفنيست بين مستويي الخبر والخطاب في الكلام قلنا: إنّ الفاء الّتي تفيد التّعقيب تنهض بوظيفة في مستوى الخبر، بينما تنهض الفاء الّتي تفيد التّفسير بوظيفة في مستوى الخطاب. أمّا إذا استعملنا مصطلحات نظريّة المناسبة (Relevance theory) فإنّه بوسعنا القول: إنّ الفاء الّتي تفيد التّعقيب تنهض بوظيفة دلالية رمزيّة بما أنّ فهمها يتطلّب أن يقوم السّامع بفكّ الشّفرة الدّلاليّة المتواضع عليها للمفردة فحسب. ولا يختلف شأنها في ذلك عن شأن بقية مفردات اللّغة. في حين تنهض الفاء التّفسيريّة بوظيفة إجرائيّة، نظراً إلى أنّها توجّه السّامع إلى الطّريقة الّتي تمكّنه من فهم الخطّة الّتي اعتمدها المتكلّم في ترتيب الخطاب، ومن الاستدلال تبعاً لذلك على مقصد المتكلّم من المتالية. وفي مستوى الفرق بين علاقتي الانسجام الموسومتين بالفاءين يمكن أن نستثمر تمييز أصحاب النّظريّة الخطابية (Mann & Thompson, 1988) بين صنفين من العلاقات البلاغيّة (Rhetorical relations) علاقات بين نواتين (Nucleus) وعلاقات بين نواة وتابع (Satellite). فعلاقة الانسجام الّتي تقوم فاء التّعقيب بوسمها علاقة بين نواتين، أمّا العلاقة الّتي تقوم الفاء التّفسيريّة بوسمها، فهي علاقة بين نواة وتابع.

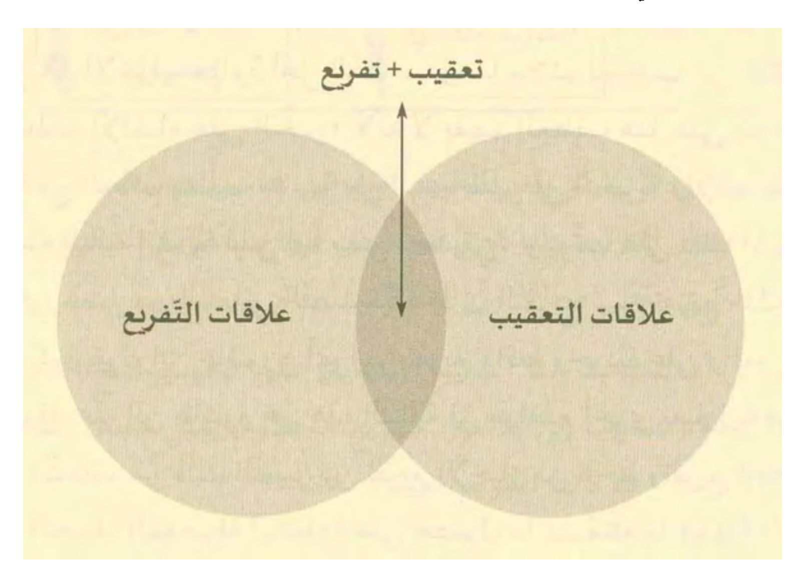
2-2-2- الفاء تفيد التّفريع لدى ابن عاشور:

نجد لدى ابن عاشور تصنيفاً ثنائيّاً لمعاني الفاء قريباً من ثنائيّة ترتيب الوجود وترتيب الذّكر السّابقة هو تصنيف معاني الفاء بحسب التّعقيب والتّفريع، كما يظهر في الآية الآتية في (16-ب):

(16) أ- ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

ب- ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: 36].

يعرض الإشكال في تأويل الآية على التّعقيب من ناحية المسافة الزمنيّة الفاصلة بين الآيتين. وقد ارتأى ابن عاشور في تفسير الآية أنّه يحسن تصنيف هذا النّوع من العلاقات ضمن علاقات التّفريع. يقول: «الفاء عاطفة على قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ وحقّها إفادة التّعقيب، فيكون التّعقيب عرفيّاً؛ لأنّ وقوع الإزلال كان بعد مضيّ مدّة هي بالنّسبة للمدّة المرادة من سكنى الجنّة كالأمد القليل. والأحسن جعل الفاء للتّفريع مجرّدة عن التّعقيب» (التّحرير والتّنوير، 1: 433). ويمكن أن نستنتج من هذا الشّاهد أنّ الفاء يمكن أن تفيد التّفريع والتّعقيب معاً، ويمكن أن تفيد التّعقيب مجرّداً عن التّفريع، ويمكن أن تفيد التّفريع مجرّداً عن التّعقيب، كما هو الأمر في المثال السّابق. ويمكن أن نمثّل لذلك بالتّمثيل الآتي:



ولكن ماذا يعني ابن عاشور بالتّفريع، وهل هو مطابق لعلاقة التّرتيب الذّكريّ الّتي جعلها النّحاة قسيمة لترتيب الوجود؟

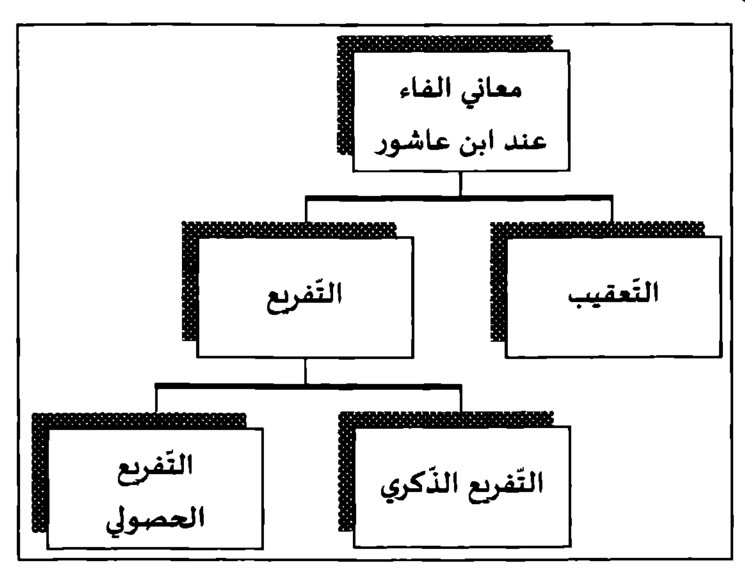
إنّ بعض استعمالات ابن عاشور لمصطلح التّفريع توحي بأنّ ثنائيّة التّفريع والتّعقيب مطابقة لثنائيّة ترتيب الوجود وترتيب الذّكر عند النّحاة، من ذلك ما ورد في تفسير الآية الآتية في (17) لديه:

(17) ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 109].

جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾: «وقد جاء التّفريع بالفاء هنا في معنى تفريع الكلام على الكلام، لا تفريع معنى المدلول على المدلول؛ لأنّ معنى العفو لا يتفرّع عن ودّ أهل الكتاب، ولكنّ الأمر به تفرّع عن ذكر هذا الودّ الّذي هو أذى» (التّحرير والتّنوير، 1: 671).

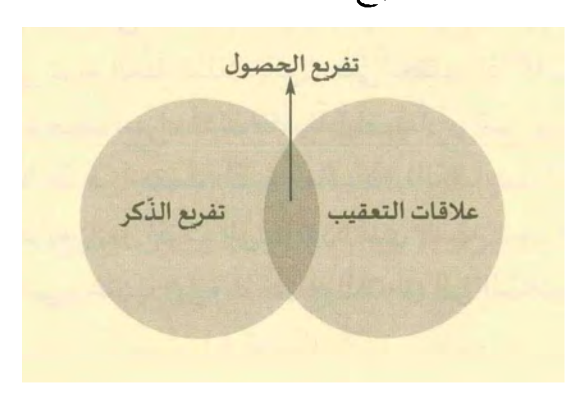
يميّز ابن عاشور هنا بين مفهومين للتّفريع هما: تفريع الكلام على الكلام، وتفريع المدلول على المدلول. ومن الواضح أنّ المقصود بتفريع الكلام على الكلام هو تفريع عمل الخطاب المتمثّل في الأمر بالعفو على عمل الخطاب المتمثّل في الإخبار عن ودّ أهل الكتاب. وهذا ملائم لمذهب ابن عاشور في جواز عطف الإنشاء على الخبر؛ لأنّه لا يفهم العطف هنا على أنّه نوع من الإشراك في الحكم يتطلّب مناسبة بين المتعاطفين في الخبريّة والإنشائيّة؛ ذلك أنّ الجملة الثّانية إنشائيّة ليس لها معنى تصديقيّ، ويترتّب على ذلك أنّ الفاء لا تشارك في معنى من المعاني التّصديقيّة؛ إذ إنّ التّفريع ليس تفريع مدلول على مدلول، كما يقول ابن عاشور؛ أي ليس تفريع واقعة وجوديّة على واقعة وجوديّة أخرى. وقد عبّر ابن عاشور عن هذه الثّنائيّة في مواضع أخرى بعبارات قريبة من عبارات النّحاة، من ذلك التّمييز بين تفريع الإخبار من ناحية وتفريع «حصول ما تضمّنته الجملة المعطوفة [بالفاء] على حصول ما تضمّنته ما قبلها» (التّحرير والتّنوير، 2: 140). فهو يميّز إجمالاً بين التّفريع اللّفظي أو التّفريع الذّكري من ناحية وبين تفريع الحصول من ناحية أخرى. وينبغي أن لا يقودنا هذا إلى الخلط بين ثنائيّة التّفريع الذّكري وتفريع الحصول من ناحية، وثنائيّة التّرتيب الذّكريّ وترتيب الوجود من ناحية أخرى؛ على الرغم من التّقارب الشّديد بينهما. ذلك أنّ التّرتيب الذّكريّ هو قسيم علاقة ترتيب الوجود أي التّعقيب لدى النّحاة، وتفريع الذّكر هو قسيم علاقة تفريع الحصول لدى ابن عاشور، وهما صنفان من

أصناف علاقة التّفريع الّتي تختلف عن علاقة التّعقيب. ونورد التّمثيل الآتي لتوضيح تصنيف ابن عاشور للعلاقات الموسومة بالفاء.



وهنا ينبغي أن نذكّر بأنّ التّفريع عند ابن عاشور يختلف عن التّرتيب الذّكريّ باعتبار التّرتيب الذكريّ نوعاً من أنواع التّفريع الذّكري لا غير، والتّفريع الذّكري يغطّي مجالاً من العلاقات أوسع من التّرتيب الذّكري.

ويمكن أن نستعيد هنا التّمثيل السّابق على نحو يوضّح العلاقة بين تصنيف النّحاة وتصنيف ابن عاشور. فتفريع الحصول يمثّل مجال التقاطع بين علاقات التّعقيب وعلاقات التّفريع مطلقاً.



ونبه هنا إلى أن مفهوم التّفريع الذّكري ليس مطابقاً تماماً لمفهوم التّرتيب الذّكري عند النّحاة؛ لأنّ التّرتيب الذّكريّ عندهم يقتصر على علاقة التّفسير، أو عطف المفصّل على المجمل، أما التّفريع الذّكري فيشتمل، إلى جانب ذلك، على أصناف من العلاقات تتجاوز علاقة تفصيل المجمل؛ ذلك أن التّفريع يشتمل على كل أنواع العلاقات الّتي تقوم على مفهوم اللّزوم بين الجملتين المتعاطفتين، فالفاء التّفريعية تفيد علاقة تفريع النّتيجة على الدّليل، أو على المقدّمات (التّحرير والتّنوير، 1: 724؛ 9: 74). وهي تفيد تفريع الجزء على الكلّ (التّحرير والتّنوير، 6: 109)، وتفيد تفريع العلّة على المعلول، أو تفريع المعلول على العلّة (التّحرير والتّنوير، 6: 171؛ 8: 44؛ 9: 293؛ 16: 287)، وهي تفيد السّببية أو تفريع المسبّب على السّبب (التّحرير والتّنوير، 10: 213)، وهي تفيد تفريع التّوكيد على المؤكّد (التّحرير والتّنوير، 11: 152؛ 13: 30)، وتستعمل الفاء كذلك لتفريع الضدّ على ضدّه (التّحرير والتّنوير، 12: 26)، وتفريع المقتضَى على المقتضِي (التّحرير والتّنوير، 27: 320)، أو اللّازم على الملزوم بأّي وجه كان ذلك اللّزوم، كأن يتفرّع القضاء على الخصومة مثلاً (التّحرير والتّنوير، 24: 5)؛ بل إنّ «مقتضى فاء التفريع أنّ الكلام الواقع بعدها ناشئ عمّا قبله على حسب ترتيبه» (التّحرير والتّنوير، 27: 342).

ويبدو مفهوم التّفريع هنا أوسع ممّا ورد لدى الكفوي من أنّ التّفريع «قد يكون تفريع السّبب على المسبّب، وقد يكون تفريع اللّازم على الملزوم، وكما يكون على تمام العلّة كذلك يكون على بعضها إذا كان البعض الآخر مقارناً له في الوجود، سواء أكان مقارناً إياه بَيِّناً أو غير بَيِّن؛ إلّا أنّه على التّقدير الثّاني لا بدّ من تعقيب التّفريع بالبيان» (الكليات، 1012). فمفهوم ابن عاشور للتّفريع يبدو أقرب إلى ما ورد لدى السيّد الجرجاني، وهو أنّ «التّفريع جعلُ شيء عقيب شيء لاحتياج اللاحق إلى السّابق» (التعريفات، 87).

إنّ هذا التّعريف للتّفريع قريب جدّاً ممّا أشرنا إليه من تمييز لدى أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة بين علاقات نوويّة تكون بين نواتين، وعلاقات تبعيّة تقوم بين نواة وتابع، وبناء على ذلك تكون علاقات التّعقيب علاقات نوويّة، في حين تكون علاقات التّفريع علاقات تبعيّة، كما أنّ التّمييز بين علاقات التّعقيب وتفريع الذّكر يبدو قريباً من ناحية أخرى من تمييز بعض المعاصرين بين علاقات انسجام ماصدقيّة (Extensional relations) أو إحاليّة (Referential relations) من ناحية، وعلاقات انسجام تصوّريّة (Intensional relations) أو وظيفيّة (Functional relations) من ناحية أخرى؛ فعلاقات التّعقيب هي من قبيل العلاقات الماصدقية الإحاليّة الّتي «تحيل إلى وقائع (أوضاع الأشياء في الكون، أحداث،... إلخ) مترابطة في وضع ما (عالم ممكن، منوال،... إلخ) بوساطة علاقة زمنيّة أو شرطيّة أو سببيّة مثلاً (...) حيث تعبّر الجملة الأولى عن واقعة هي سبب للواقعة الّتي تعبّر عنها الجملة الثانية.

وبالمثل، فإن الواقعة المعبر عنها في الجملة السّابقة تمثّل شرط إمكان الواقعة المعبر عنها في الجملة الثانية (...) وتتحدد هذه العلاقات بالنسبة إلى معرفة المتكلّم أو السامع بالعالم (...) وبعبارة أخرى فإن الانسجام لا يتحدد في هذه الحالة على نحو مباشر من خلال العلاقات القضوية، ولكن على نحو غير مباشر من خلال العلاقات المعروفة في العالم. وبعبارة أدق، يكون النّص منسجماً إذا كان يصف وقائع يعرف عنها أنها مترابطة أو يعتقد أنها كذلك» (داك، 1990: 29-30).

أما علاقات التفريع، باستثناء علاقات التفريع الحصولي الّتي تقوم على السببية، فهي تنتمي إلى صنف العلاقات التّصوّريّة أو الوظيفيّة، وفي هذه الحالة «لا يكون شرط الانسجام ماصدقياً ولكن تصوّريّاً: فالعلاقة تتحدد تصوّريّاً من خلال القضايا نفسها (...) ويظهر أن ترتيب الجمل مخالف للترتيب الطبيعي للأحداث. فتذكر النّتيجة قبل سببها أو علّتها. (...) ولا تقوم

الجملة الثّانية بوصف سبب أو علّة الواقعة المشار إليها سابقاً فحسب، ولكنّها من خلال ذلك تكتسب وظيفة التّبيين. فالتّبيين إذاً هو مقولة وظيفيّة من مقولات بنية النّصّ؛ لأنّ [القضايا التّبيينيّة] تتحدّد من خلال علاقاتها بالقضايا الأخرى في النّص؛ وبالطّريقة نفسها فإنّ الجمل الثّواني (أو القضايا) ترتبط بسابقاتها بعلاقات التّخصيص أو التّعميم أو المقابلة أو إعادة الصّياغة أو التّضادّ، أو أنّها تكون بمنزلة النّتيجة للكلام السّابق، أو تقدّم مثالاً بالنّسبة إلى القضايا السّابقة في النّص (...) بعبارة أخرى، إنّ العلاقات الوظيفيّة تخبرنا شيئاً عن بنية المعلومة في النّص. لا عن العالم الّذي يتحدّث عنه النّص» (داك، 1990: 30-31).

إنّ ما يميّز نحاتنا وعلماء المناسبات عن نحاة النّص المعاصرين وعن مدارس تحليل الخطاب المعاصرة أنّ النّحاة لدينا، وعلماء المناسبات في إثرهم، لم يعملوا على تأسيس نحو للخطاب موازٍ لنحو الجملة مفارق له، وهو ما أدّى إلى تأسيس نحو النّص المعاصر على مجموعة من الثّنائيّات والمقابلات ترجع في الأصل إلى ثنائيّة الجملة والخطاب.

أمّا نحاتنا فقد عملوا على استيعاب الظّواهر المرتبطة بالخطاب ضمن النّظام النّحوي الشّامل للغتهم، يظهر ذلك في سعيهم الدّائب إلى تطوير النّظريّة النّحويّة على نحو يمكّنها من استيعاب الظّواهر المتّصلة بالخطاب، فأوجدوا مصطلح ترتيب الذّكر الّذي حاولوا من خلاله أن يستوعبوا العلاقات البيانيّة الّتي تقوم الفاء بوسمها، وهي علاقات لا تقوم على مفهوم التّعقيب. وهنا يظهر أنّ مصطلح التّرتيب أكثر تجريداً من مصطلح التّعقيب، وهو أصلح لأن يشتمل على أغلب أصناف العلاقات الّتي تقوم الفاء بوسمها، لكنّه يطرح مشكلاً من ناحية أن التّرتيب لا يقتصر على الفاء؛ بل إنّه يشتمل على حروف أخرى مثل «ثمّ» و«حتّى».

وسنرى أنّ علاقة التّرتيب الذّكري على نحو خاصّ تشتمل على كلٍّ من "الفاء" و"ثمّ". فكان لا بدّ لعلماء المناسبات المتأخّرين من البحث عن

مصطلح يستجيب لخصوصيّة العلاقات الّتي تقوم الفاء بوسمها من ناحية، ويشتمل على كلّ العلاقات الّتي تقوم الفاء بوسمها، فكان مصطلح التّفريع الّذي يبدو أنّ استعماله عند المفسّرين بدأ في القرن العاشر مع أبي السعود (ت 982هـ).

وقد يكون تداول هذا المصطلح بدأ قبل ذلك عند الأصوليّين، فمفهوم التّفريع، بالإضافة إلى اختصاصه بالفاء، يشتمل على كل العلاقات الّتي تفيدها الفاء، سواء كانت تلك العلاقات بيانيّة من قبيل التّرتيب الذّكريّ أم قائمة على نوع من أنواع اللّزوم كالسّببية والتّعليل والاقتضاء وغيرها.

2-2-3- التعقيب هو الأصل في الفاء وبقية المعاني مجازية:

إن التّحليل الّذي قدّمناه سابقاً لا يعني أنّ علماء المناسبات تنكّروا لما أثبته النّحاة من معاني الفاء، ذلك أنّ جهدهم يبقى مندرجاً ضمن إطار النّظريّة النّحويّة، فهم ما انفكّوا يلحّون على أنّ الأصل في دلالة الفاء هو التّعقيب، وأنّ دلالتها على غير ذلك هي من قبيل المجاز. يقول ابن عاشور: «إنّ أصل معنى الفاء العاطفة التّرتيب والتّعقيب لا غير، وهو المعنى الملازم لها في جميع مواقع استعمالها؛ فإنّ الاطّراد من علامات الحقيقة. وأمّا التّرتّب أي السببيّة فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتبعات التّراكيب. ألا ترى أنّه يوجد تارة ويتخلّف أخرى فإنّه مفقود في عطف المفردات نحو: «جاء زيد فعمرو»، وفي كثير من عطف الجمل (...) فلذلك كان معنى السببيّة حيثما استفيد محتاجاً إلى القرائن، فإن لم تتطلّب له علاقة قلت: هو من مستتبعات تراكيب بقرينة المقام، وإن تطلّبت له علاقة -وهي لا تعوزك- قلت: هو مجاز لأنّ أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها يكون موجب التّعقيب فيها هو السّببيّة ولو عرفاً ولو ادّعاء، فليس خروج الفاء عن التّرتّب هو المجاز؛ بل الأمر بالعكس. وممّا يدلّ على أنّ حقيقة الفاء العاطفة هو التّرتيب والتّعقيب فقط أنّ بعض البيانيّين جعلوا قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: 8] اللّام فيه مستعارة لمعنى فاء التّعقيب؛ أي فكان

لهم عدوّاً، فجعلوا الفاء حقيقة في التّعقيب ولو كانت للتّرتيب لساوت اللّام، فلم تستقم الاستعارة» (التّحرير والتّنوير، 1: 510-511).

ونلاحظ هنا تصنيفاً للمعاني الّتي نصّ عليها النّحاة أنفسهم في الفاء إلى معانٍ حقيقيّة أصليّة، ومعانٍ مجازيّة، فمعنى التّعقيب هو الأصل في الفاء، ومعنى السّببية فيها معنى مجازيّ. فلا غرابة بعد هذا أن تكون كلّ المعاني، الّتي لم ينصّ عليها النّحاة؛ ممّا يشتمل عليه مفهوم التّفريع، من قبيل المعاني المجازيّة كما في المثال الآتي في (18).

(18) أ- ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هود: 45].

ب- ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ۝٢ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ۝٣ قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: 2-4].

ج- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية في (18-أ): «وجملة ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ بيان للنّداء، ومقتضى الظّاهر أنْ لا تعطف بفاء التّفريع كما لم يعطف البيان في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ۝٣ قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ﴾، وخولف ذلك هنا. ووجّه في (**الكشّاف**) اقترانه بالفاء بأنّ فعل ﴿نَادَىٰ﴾ مستعمل في إرادة النّداء؛ أي مثل فعل ﴿قُمْتُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية، يريد أنّ ذلك إخراج للكلام على خلاف مقتضى الظّاهر، فإنّ وجود الفاء في الجملة الّتي هي بيان للنّداء قرينة على أنّ فعل ﴿نَادَىٰ﴾ مستعار لمعنى إرادة النّداء؛ أي أراد نداءَ ربّه فأعقب إرادته بإصدار النّداء، وهذا إشارة إلى أنّه أراد النّداء فتردّد في الإقدام عليه لِما علم من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: 40] فلم يطل تردّده لمّا غلبته الشفقة على

ابنه، فأقدم على نداء ربّه، ولذلك قدّم الاعتذار بقوله: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾. فقوله: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ خبر مستعمل في الاعتذار والتّمهيد؛ لأنّه يريد أن يسأل سؤالاً لا يدري قبوله، ولكنّه اقتحمه لأنّ المسؤول له من أهله فله عذر الشّفقة عليه» (التّحرير والتّنوير، 12: 84).

رأى ابن عاشور أن الوصل بين الجملتين المرتبطتين بعلاقة البيان بالفاء هو عدول وخروج عن مقتضى الظّاهر؛ ذلك أنّ الأصل في ذلك هو الارتباط المباشر على ما هو مقرّر عند علماء المعاني في علاقات كمال الاتّصال، كما أنّ الأصل في الفاء عند النّحاة أن تفيد علاقة التّعقيب. ويستشهد ابن عاشور بالآيات من سورة مريم في (18-ب) باعتبارها مثالاً للحالة الأصليّة للارتباط المباشر بين الجمل في علاقات البيان.

ويعتمد ابن عاشور على ما ذهب إليه الزّمخشري من أنّ الخروج عن الأصل في استعمال الفاء في (18-أ) يقتضي أن يكون استعمال الفعل ﴿نَادَىٰ﴾ في الآية نفسها استعمالاً مجازيّاً على غرار ما هو موجود في آية المائدة في (18-ج)؛ إذ المقصود هناك هو إرادة القيام، فمن المعلوم أنّ الوضوء يسبق القيام للصّلاة، وبناء على ذلك فإنّ ما يسبق الوضوء هو نيّة القيام وليس القيام نفسه. فاستعمال فعل القيام للدّلالة على نيّة القيام هو من باب المجاز الّذي تقوم فيه نيّة الفعل مقام الفعل بالنّظر إلى التّلازم السببيّ بينهما.

وقد قاس الزّمخشري (وابن عاشور في إثره) على (18-ج) التّلازم بين نيّة النّداء والنّداء في (18-أ)، واعتبرا، بناءً على ذلك، أنّ استعمال فعل النّداء مجازيّ يفيد نيّة النّداء، وبذلك يصحّ الوصل بين الجملتين بالفاء الّتي تفيد التّعاقب بين النّداء والنّيّة، ولمّا كان التّعقيب بالفاء لا يحتمل المهلة، فقد استثمر المفسّر سياق القصّة ليبني عليه مفهوم التردّد بلا مهلة، وأنّ المتكلّم لم يطل تردّده ليناسب ذلك دلالة الفاء على التّعقيب دون مهلة عند النّحاة.

وعلى الرغم من التكلّف الظّاهر في هذا النّمط من التّحليل، فإنّه يكشف تمسُّك المفسّرين بإجراء النّظريّة النّحويّة في تحليل الخطاب، وبأنّ الفاء متى حضرت في الخطاب كانت واسمة لعلاقة التّعقيب ولو مجازاً.

2-3- «ثمّ» بين النّحاة وعلماء المناسبات:

إنّ المنهج الّذي اعتمده علماء المناسبة في التّعامل مع الرّوابط يقوم على استثمار معطيات النّظريّة النّحويّة في تحليل الرّوابط، والعمل على تطوير النّظريّة النّحويّة بما يجعلها قادرة على استيعاب كلّ المعطيات المتعلّقة بالخطاب. ولا يسعنا في هذا البحث أن نتناول كلّ الرّوابط، لكنّنا نحاول، في ما يأتي، أن نتبيّن طبيعة هذا المنهج من خلال النّظر في طريقتهم في تحليل علاقات الانسجام الّتي يسمها رابط آخر هو «ثمّ». والقضايا الّتي يطرحها هذا الرّابط، عندما يُستعمل في غير معنى المهلة الّذي أقرّه النّحاة الأوائل، شبيهة بالقضايا الّتي يطرحها الفاء عندما يخرج في دلالته عن معنى التّعقيب. والحلّ الّذي اعتُمد في هذا المجال يتمثّل في تطوير الجهاز الاصطلاحيّ النّحويّ حتى يلائم المعطيات الّتي تطرحها الوقائع المتّصلة بـ «ثمّ» في الخطاب.

ونشير في هذا السّياق إلى أهميّة الجهود الّتي بذلها علماء جمعوا بين صناعتي النّحو والتّفسير في التّوفيق بين مقتضيات النّظريّة النّحويّة ومتطلّبات تحليل الخطاب. ولننطلق في بيان ذلك من الآية الآتية في (19)، الّتي أثارت جدلاً بين النّحاة شبيهاً بالجدل الّذي أثارته الآية السّابقة في (18-أ) بالنّسبة إلى الفاء.

2-3-1- «ثمّ» من المهلة إلى التّراخي:

(19) ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: 6].

يعرض الإشكال في الآية السّابقة من ناحية دلالة "ثمّ" على المهلة عند النّحاة؛ إذ إنّ خلق الولد لا يمكن أن يكون سابقاً على خلق الزّوج، وقد تصدّى النّحاة/ المفسّرون منذ الفرّاء (في حدود ما نعلم) لبيان المعنى الّذي أفادته "ثمّ" في هذا السّياق والسّياقات المشابهة الّتي لا يظهر فيها معنى المهلة. يتساءل الفرّاء في (**معاني القرآن**) عن الوجه في استعمال "ثمّ" في الآية السّابقة: «يقول القائل: كيف قال :﴿خَلَقَكُم﴾ لبني آدم. ثمّ قال: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ والزّوج مخلوق قبل الولد؟ ففي ذلك وجهان من العربيّة: أحدهما: أنّ العرب إذا أخبرت عن رجل بفعلين ردّوا الآخر بـ "ثمّ" إذا كان هو الآخر في المعنى. وربّما جعلوا "ثمّ" في ما معناه التّقديم، ويجعلون "ثمّ" من خبر المتكلّم. من ذلك أن تقول: "قد بلغني ما صنعت يومك هذا، ثمّ ما صنعت أمس أعجب". فهذا نسق من خبر المتكلّم. وتقول: "قد أعطيتك اليوم شيئاً، ثمّ الّذي أعطيتك أمس أكثر"، فهذا من ذلك. والوجه الآخر: أن تجعل خلقه الزّوج مردوداً على ﴿وَاحِدَةٍ﴾ كأنّه قال: "خلقكم من نفس وحدها، ثمّ جعل منها زوجها". ففي ﴿وَاحِدَةٍ﴾ معنى خلقها واحدة» (معاني القرآن، 2: 414-415).

والوجه الأوّل هو ما سيُعرف بعد الفرّاء بترتيب الإخبار، فالفرّاء (في ما نعلم) أوّل من قال بتخلّف المهلة في "ثمّ"، وأنّها لا تفيد ترتيب الحكم دائماً. وعلى هذا الوجه يتأسّس في تقديرنا ما ذهب إليه الزّمخشري من أنّ "ثمّ" تفيد التّراخي في المنزلة دون التّراخي في الوجود؛ إذ يقول في تفسير الآية: «فإن قلت: ما وجه قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وما يعطيه من معنى التّراخي؟ قلت: هما آيتان من جملة الآيات الّتي عدّدها دالّاً على وحدانيّته وقدرته: تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس آدم، وخلق حوّاء من قُصَيْرَاه؛ إلّا أنّ إحداهما جعلها الله عادة مستمرّة، والأخرى لم تجرِ بها العادة، ولم تُخلق أنثى غير حوّاء من قُصَيْرَى رجل، فكانت أدخل في كونها آية، وأجلب لعجب السّامع، فعطفها بـ"ثمّ" على الآية الأولى، للدّلالة على

مباينتها لها فضلاً ومزيّة، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية، فهو من التّراخي في الحال والمنزلة، لا من التّراخي في الوجود» (الكشّاف، 4: 115).

إنّ هذا الوجه، الّذي ذهب إليه الزّمخشري، يتحقّق به انسجام النّظريّة النّحويّة، وذلك بإرجاعِ مختلف استعمالات «ثمّ» إلى معنى التّراخي، وتشقيقِ هذا المعنى إلى معنيين: أحدهما ملموس يتعلّق بتراخي الوجود، وثانيهما مجرّد يتعلّق بتراخي المنزلة. والفرق بين تراخي الوجود أو المهلة وتراخي المنزلة يكمن في أنّ الأوّل علاقة ماصدقيّة تعكس تتابع الوقائع في الكون الّذي تحيل عليه الآية خلافاً للثّاني؛ إذ القصد من العطف بـ «ثمّ» في آية الزّمر ليس الإخبار عن ترتيب الأحداث في تسلسلها المفترض في العالم الّذي وجدت فيه؛ بل هو ما يتحقّق بترتيب الجمل على ذلك النّحو المخصوص المخالف للتّرتيب الزّمنيّ من أغراض المتكلّم المتمثّلة في إنشاء التّعجيب والتّنبيه على خصوصيّة الآية. فلو أنّ الآية سيقت مساق ترتيب الأحداث في الوجود لما تحقّق هذا الغرض.

وبوسعنا أن نُلحق التّمييز بين تراخي الرّتبة وتراخي المنزلة عند الزّمخشري بالتّمييز الّذي أقامه المعاصرون بين نوعي العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة عند بعضهم أو الدّلاليّة والبينيّة (Interpersonal) عند بعضهم الآخر، أو الدّلاليّة والمعنويّة عند ديكرو مثلاً (ديكرو، 1980). وبذلك يصحّ اعتبار «ثمّ» في هذه السّياقات واسماً تداوليّاً بالنّظر إلى مساهمته في تحقّق العمل المقصود من الخطاب. ونجد لدى ابن الزّبير تعميقاً لموقف الزّمخشري يستند إلى المقارنة بين آية الزّمر الواردة في (19) وشبيهتيها الواردتين في (20) اللّتين عطفتا بالواو في حين عطفت هذه بـ «ثم».

(20) أ- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

ب- ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 189].

يتساءل ابن الزّبير عن وجه عطف آية الزّمر بـ "ثمّ"، في حين عطفت نظيرتاها في (20) بالواو. ويربط في الجواب كلّ آية بالقصد الّذي بُنيت عليه المتتالية المشتملة عليها. يقول: «وأمّا الجواب عن السّؤال (...) وهو زيادة "ثمّ" في سورة الزمر؛ فلِما قُصد من الامتنان والإنعام على الجنس الآدميّ، ولتفاوت ما بين الآيتين العجيبتين من خلق الصّنف الإنسانيّ من شخص واحد وخلق زوجه منه. فجيء بـ "ثمّ" المنبّهة على معنى الاعتناء بذكر ما عطف بها، والتّأكيد لشأنه للمزيّة على المعطوف عليه القائمة مقام التّراخي في الزّمان» (ملاك التّأويل، 1: 331).

ويستشهد ابن الزّبير بقول الزّمخشريّ السّابق، وينطلق منه لدحض القول بأنّ "ثمّ" تكون بمعنى الواو؛ أي إنّها تفيد مطلق الجمع، وهو قول ينسبه النّحاة إلى الفرّاء (الجنى الداني، 427). يقول ابن الزّبير: «وعلى هذا المأخذ يسقط الاعتراض بأنّ "ثمّ" قد تجري مجرى الواو، فلا تقتضي ترتيباً ولا مهلة؛ لأنّ هذا الاعتراض إنّما يتنزّل على أنّ "ثمّ" تقتضي التّرتيب الزّمانيّ لزوماً. أمّا إذا قلنا إنّها ترد لقصد التّفاوت والتّراخي الزّماني، ولا تحتاج إلى انفصال عن ذلك الاعتراض، ولا أن تقول: إنّ "ثمّ" قد تكون بمعنى الواو» (ملاك التّأويل، 1: 332).

وينبغي أن نستحضر هنا غاية ابن الزّبير من نفي التّرادف بين "ثمّ" والواو، وتتمثّل في توجيه الآية المشتملة على "ثمّ" مقارنة بالآيات الّتي عطفت فيها الجملة نفسها بالواو. فاختلاف القصد في السّياقات الثّلاثة أدّى إلى اختلاف الرّوابط، ومن ثمّة اختلاف علاقات المناسبة الّتي تقوم تلك الرّوابط بوسمها. ويخلص ابن الزّبير في نهاية التّحليل إلى أنّ «"ثمّ" حيث لا يقصد مهلة الزّمان تحرز تنبيهاً على حال ما يعطف بها ومحلّه، والإشارة إلى أنّه بحيث إنّه لو لم

يذكر ما قبله لكان كافياً في المقصود. هذا ما تحصّله حيث لا يقصد مهلة الزّمان، فلمّا قصد في آية الزّمر الإنعام والامتنان وتعداد ذلك تعظيماً وتفخيماً ورد بـ "ثمّ" (...)، فإن قلت: فقد كان الوجه على هذا أن لو قيل: "ثمّ أنزل لكم من الأنعام" قلت: هذه نعمة لا تفتقر لبيان أمرها إلى التّنبيه بـ "ثمّ"، وليست موضع تغفّل أو تخفّ، وإنّما موضع "ثمّ" حيث يراد الاعتناء والتّنبيه على قدر المعطوف بها لاحتمال أن يخفى، فإذا كان غير خافٍ وبيّن الاستقلال بنفسه لم يفتقر إلى هذا» (ملاك التّأويل، 1: 333-334).

إن موقف ابن الزّبير يتحقّق به وجه آخر من وجوه الالتزام بانسجام النّظريّة النّحويّة يتمثّل في نفي التّرادف بين الرّوابط، وإثبات اختصاص كلّ رابط بمعنى محدّد من قبيل اختصاص الواو بالجمع و«ثمّ» بالتّراخي، وإرجاع المعاني المتعدّدة لـ «ثمّ» إلى أصل واحد هو معنى التّراخي. وهو موقف لا يغفل الخاصّيّة السّياقيّة الّتي تكون لـ «ثمّ»؛ إذ إنّه يوضّح الوظيفة التّداوليّة الّتي تنهض بها «ثمّ» في هذه السّياقات المرتبطة بتراخي المنزلة، وهي وظيفة تنبيه السّامع إلى منزلة المعطوف وإلى التّفاوت بينه وبين المعطوف عليه. لكنّ السّؤال الملحّ عن علاقة الانسجام المحدَّدة الّتي تفيدها «ثمّ» في الآية السّابقة في (19) يبقى قائماً؛ ذلك أنّ أقصى ما نتوصّل إليه من المواقف السّابقة هو أنّ «ثمّ» تنهض بوظيفة الرّابط التّداوليّ أو الواسم التّداوليّ، إذ تسهم في ربط العلاقة بين المتكلّم والمخاطب من خلال تنبيه السّامع إلى مقصد المتكلّم في حالة خفائه، فهل يجوز أن نرى، بناء على ذلك، أنّ العلاقة هنا بيانية؟

إنّ التّنصيص على معنى استقلاليّة المعطوف بـ «ثمّ» في هذه السّياقات يمنع من ذلك؛ ذلك أنّنا لا نظفر في الأقوال السّابقة بما يوضّح نوع علاقة الانسجام القائمة، فهي ليست من نوع العلاقات الزّمنية الّتي يفيدها حرف المهلة، وهي ليست علاقة بيانيّة بالنّظر إلى شرط الاستقلاليّة والمغايرة فيها. كما أنّ التّفاوت في المنزلة باب واسع يمكن أن تندرج ضمنه عدّة أصناف من العلاقات.

لقد كانت التّحليلات السّابقة موجّهة بهاجس انسجام النّظريّة النّحويّة، وبمحاولة إلحاق المعاني الّتي تفيدها «ثمّ» بمعنى واحد هو معنى التّراخي ورفض التّرادف بين الحروف. وقد تمكّن أصحابها من التّوفيق بين النّظريّة النّحويّة وبين خصوصيّة السّياقات الّتي تُستعمل فيها «ثمّ»، وذلك بتجريد مفهوم التّراخي من المعطى الزّمنيّ الحدثيّ حتّى يكون قادراً على استيعاب كلّ المعاني التّداوليّة المحتملة، وخلاصة الأمر هنا، كما صاغه ابن الزّبير في موضع آخر من تفسيره، أنّ «ثمّ [تقتضي] التّنبيه على جليل الحال فيما يعطف بها والتّحريك للاعتبار بذلك وموقعه ورتبته؛ حيث لا يراد مهلة التّرتيب الزّمانيّ؛ لأنّ موضوع "ثمّ" في اللّسان قصد التّرتيب الزّمانيّ مع المهلة، حيث يُراد ذلك، وقصد التّرتيب الاعتنائيّ والتّنبيه على حال ما عطف بها حيث لا يقصد زمان ولا يلحظ» (ملاك التّأويل، 1: 498). فقصد التّرتيب الاعتنائيّ مسجّل في اللّسان باعتبار احتمالات دلالة "ثمّ" على التّرتيب.

وقد عمد المفسّر إلى التّمييز بين نوعين من التّرتيب، على الرغم من أنّه كان بوسعه أن يجعل المعنى الّذي تفيده "ثمّ" في كلّ حالة مستقلّاً عن المعنى الآخر. وهذا يوضّح حرص عالم المناسبات على انسجام النّظريّة النّحويّة. لكنّ ذلك لا يحلّ الإشكال المتعلّق بانسجام الخطاب في كلّ حالة من الحالات السّياقية الّتي تستعمل فيها "ثمّ"، لأنّ معنى التّراخي الرّتبيّ أو التّفاوت في المنزلة أو التّرتيب الاعتنائيّ لا يفسّر السّبب الّذي يدعو المتكلّم في هذه السّياقات إلى تأخير ما حقّه التّقديم؛ ذلك أنّ الأصل المعتبر في الخطاب أن يكون التّقديم لما هو أهمّ، فالأصل في كلام العرب أنّهم: «إنَّما يقدّمون الّذي بيانه أهمُّ لهم وهُمْ ببيانه أَعْنَى» (الكتاب، 1: 34). ويبدو أنّ استعمال «ثمّ» في هذه الحالات مخالف لهذه القاعدة؛ إذ يعمد المتكلّم إلى تأخير الجزء الأهمّ.

2-3-2- «ثمّ» رابطاً تداوليّاً لدى ابن عاشور:

إنّنا نظفر لدى ابن عاشور بتحليل للآية يُمكّن من الإجابة عن سؤال الانسجام على نحو أفضل من سابقيه؛ ذلك أنه يتجاوز المستوى العاملي،

الّذي نظر منه النّحاة إلى قضيّة التّرتيب في الخطاب، ويتجاوز المستوى الموضعيّ الّذي نظر منه روّاد علم المناسبات إلى الآية، ويستحضر السّياق الكليّ، وهو سياق حجاجيّ يتّصل بعمل كليّ من أعمال الخطاب هو عمل الاستدلال بالقدرة على الخلق في مواجهة مخاطب مُشرك. يقول ابن عاشور في تفسير الآية في (19) إنّها «انتقال إلى الاستدلال بخلق النّاس وهو الخلق العجيب. وأدمج فيه الاستدلال بخلق أصلهم وهو نفس واحدة تشعّب منها عدد عظيم، وبخلق زوج آدم ليتقوّم ناموس التّناسل (...) والخطاب للمشركين بدليل قوله بعده: ﴿فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾. وهو التفات من الغيبة إلى الخطاب. ونكتته أنّه لمّا أخبر رسوله ﷺ عنهم بطريق الغيبة أقبل على خطابهم ليجمع في توجيه الاستدلال إليهم بين طريقي التّعريض والتّصريح. وتقدّم نظير هذه الجملة في سورة الأعراف. إلّا أنّ في هذه الجملة عطف قوله: ﴿جَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ بحرف "ثمّ" الدّالّ على التّراخي الرّتبيّ، لأنّ مساقها الاستدلال على الوحدانيّة وإبطال الشّريك بمراتبه. فكان خلق آدم دليلاً على عظيم قدرته تعالى، وخلق زوجه من نفسه دليلاً آخر مستقلّ الدّلالة على عظيم قدرته. فعطف بحرف "ثمّ" الدّالّ في عطف الجمل على التّراخي الرّتبيّ إشارة إلى استقلال الجملة المعطوفة بها بالدّلالة مثل الجملة المعطوفة هي عليها. فكان خلق زوج آدم منه أدلّ على عظيم القدرة من خلق النّاس من تلك النّفس الواحدة ومن زوجها؛ لأنّه خلق لم تجر به عادة. فكان ذلك الخلق أجلب لعجب السّامع من خلق النّاس، فجيء له بحرف التّراخي المستعمل في تراخي المنزلة لا في تراخي الزّمن؛ لأنّ زمن خلق زوج آدم سابق على خلق النّاس. فأمّا آية الأعراف فمساقها مساق الامتنان على النّاس بنعمة الإيجاد. فذُكر الأصلان للنّاس معطوفاً أحدهما على الآخر بحرف التّشريك في الحكم الّذي هو الكون أصلاً لخلق النّاس» (التّحرير والتّنوير، 23: 331).

إن ربط التّرتيب المتّبع في الآية بالغرض الكلّيّ من الخطاب، وهو الاستدلال على وحدانيّة الله، وبنمط الخطاب الحجاجيّ، وتعيين المخاطب

بالآية عبر آليّة الالتفات، وهو في هذه الحالة جماعة المشركين، لا يمكن أن يتحقّق إلّا بتجاوز المستوى الموضعيّ للآية إلى المستوى الكلّيّ في بعديه: البعد المتعلّق بالبنية الكبرى التّداوليّة الّتي يجسّمها الاستدلال بالقدرة على الخلق باعتباره عملاً أكبر من أعمال الخطاب يستغرق متتالية من الآيات تندرج ضمنها الآية المذكورة في (19)، والبعد المتعلّق بالبنية العليا للخطاب بالنّظر إلى انتماء الخطاب إلى النّمط الحجاجيّ. واستحضار السّياق الشّامل الّذي تندرج ضمنه الآية، هو ما مكّن ابن عاشور من تقديرٍ مختلفٍ للمقام الّذي تتنزّل ضمنه الآية، ومن تعيين معادات ضمائر المخاطبين في الآية على أساس الخطاب السّابق، وعلى أساس مفهوم تعدّد الأصوات الّذي يلازم نمط الخطاب الحجاجيّ. فلا بدّ من تمثّل مخاطب ينفي مفهوم القدرة الإلهيّة الّذي يسعى الخطاب إلى الاستدلال عليه. وهو ما تساعد عليه الآيات السّابقات في السّياق، ويكفي هنا أن نعود إلى الآية الثالثة من السّورة نفسها الّتي نوردها في (21) في ما يأتي:

(**21**) ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ فِي مَا هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ كَٰذِبٞ كَفَّارٞ﴾ [الزمر: 3].

توضّح هذه الآية أنّ الخطاب يقوم على استبطان صوت المعارض الّذي تقدّم الحديث عنه في صيغة الغائب، وهو صوت يعبّر عن الموقف النّافي للوحدة الإلهيّة. وهذا المخاطب هو الّذي التفت إليه في (19) في مقام المواجهة المناسب للمحاجّة. وقد بنى المتكلّم خطّته على ترتيب الحجج الموجّهة إلى الاستدلال على وحدة الذّات الإلهيّة من خلال الاستدلال على مظاهر القدرة الإلهيّة على الخلق. وتتمثّل الخطّة الاستراتيجية المتّبعة هنا في ترتيب الحجج ترتيباً تصاعديّاً بحسب قوّتها، ولمّا كانت حجّة خلق الزّوج من زوجه أقوى وأعجب وقع تأخيرها وتقديم حجّة خلق النّاس من نفس واحدة.

إنّ المهمّ في رأي ابن عاشور، بالنّسبة إلى ما نحن بصدده، هو أنّه تمكّن من تحديد علاقة الانسجام بين الآيتين، وهي علاقة الحجّة الأضعف بالحجّة الأقوى بالنّظر إلى غرض المتكلّم المتمثّل في الاستدلال على القدرة الإلهية على الخلق. وهذا النّمط من التّحليل يذكّرنا بما توصّل إليه ديكرو وأنسكومبر (1983م) في نظريّتهما الحجاجيّة من أنّ العلاقات بين الملفوظات في الخطاب علاقات حجاجيّة؛ أي إنّ الرّوابط لا تعبّر في الخطاب عن علاقات بين قضايا فحسب، ولكن بين حجج ونتائج صريحة كانت أو ضمنيّة. وتوافق النّتائج لديهما الأعمال المقصودة من الخطاب. وإذا كانت النّتيجة المرجوّة في الآية السّابقة في (19) هي إقناع المخاطب بالقدرة الإلهيّة على الخلق، فذلك كافٍ في تفسير التّرتيب الّذي توخّته الآية؛ ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بالإخبار عن خلق النّاس من نفس واحدة وعن خلق زوجها منها بحسب ما يظهر من دلالة الجملتين، فالتّرتيب الأصليّ في هذه الحالة كان يفي بالغرض. ولكنّ المعنى هنا بعبارة ديكرو، أو الغرض بعبارة ابن عاشور، يتجاوز دلالة الجملتين أي القضيّتين المعبّر عنهما في الجملتين المترابطتين بـ «ثمّ» إلى المقصد الّذي يروم المتكلّم تحقيقه بخطابه، وهو يتمثّل في حمل المخاطب على تغيير معتقده؛ أي على الإيمان بوحدة الخالق من خلال استعراض مظهر من مظاهر قدرته.

لقد تأوّل المفسّرون قبل ابن عاشور الخطاب في الآية على أنّه موجّه إلى عامّة النّاس، وأنّ القصد منه هو إثبات مظاهر الإنعام على البشر. وذلك نتيجة طبيعيّة للمنهج الّذي يركّز على المحتوى القضويّ للجمل، ولا يأخذ في الاعتبار الغاية الحجاجيّة من الخطاب. وقد أدّى بهم ذلك إلى تمثّل الخطاب على نحو يقترب به من كونه نوعاً من الانتقال إلى غرض جديد من أغراض الكلام، مستندين في ذلك إلى الانتقال في مستوى الضّمائر من الغيبة إلى الخطاب. وقد وصل الأمر بابن الزّبير إلى التّقليل من أهمّيّة الكلام السّابق لـ "ثمّ"، حتّى افترض أنّ حذفه لا يؤثّر في المقصود. وقد ترتّب على ذلك

ضمور مبحث العلاقة بين ما بعد «ثمّ» وما قبلها لديه. أمّا مقاربة ابن عاشور فقد أخذت في الاعتبار الخطّة الّتي اعتمدها المتكلّم على نحو يجعل الحجّة الأولى السّابقة لـ «ثمّ»، وهي الأضعف، نوعاً من التّمهيد والتّوطئة للحجّة الأقوى الواردة بعد «ثمّ».

لكن ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ ابن عاشور، خلافاً لديكرو وأنسكومبر، لم يختزل كلّ علاقات الانسجام الممكنة بين الجمل في العلاقات الحجاجيّة، وهو الأساس الّذي بنى عليه ديكرو وأنسكومبر نظريّتهما الحجاجيّة. فنحن نجد أنّ «ثمّ» تضطلع بوسم علاقات انسجام متنوّعة تتحدّد في كلّ سياق بحسب الغرض والمقام. فالتّراخي الرّتبيّ هو عند علماء المناسبات معنى نحويّ جامع بين كلّ السّياقات الّتي لا تكون فيها «ثمّ» للمهلة، أمّا علاقات الانسجام فتتحدّد في كلّ سياق بحسب خصوصيّة المقام والغرض الّذي يوجّه إليه الكلام. من ذلك أنّ «ثمّ» يمكن أن تقوم بوسم علاقة بيانيّة مثل علاقة التّفصيل بالإجمال كما في الآية الآتية:

(22) ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: 46].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «حرف "ثمّ" للتّراخي الرُّتبيّ كما هو شأن "ثمّ" في عطفها الجمل. والتّراخي الرّتبيّ كون الجملة المعطوفة بها أعلى رتبةً من المعطوفة عليها. فإنّ جملة: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ لاشتمالها على التّعريض بالجزاء على سوء أفعالهم كانت أهمّ مرتبة في الغرض، وهو غرض الإخبار بأنّ مرجعهم إلى الله؛ لأنّ إرجاعهم إلى الله مجمل، واطّلاعه على أفعالهم المكنّى به عن مؤاخذتهم بها هو تفصيل للوعيد المجمل، والتّفصيل أهمّ من الإجمال. وقد حصل بالإجمال ثمّ بتفصيله تمام تقرير الغرض المسوق له الكلام وتأكيد الوعيد» (التّحرير والتّنوير، 11: 186).

إنّ ما نخلص إليه من هذا التّحليل أنّ هذه الطّريقة في مواجهة المشاكل الّتي تطرحها «ثمّ» في السّياقات الّتي لا تفيد المهلة، بتحليل الآيات في ضوء

المقصد الكلّيّ من الخطاب وبتنزيله ضمن السّياق الشّامل للمتتالية الّتي تشتمل عليه، تمثّل منهجاً شاملاً اعتمده ابن عاشور في كلّ السّياقات المشابهة. فالغرض من الخطاب هو المحدّد لأهميّة رتبة المعطوف بـ «ثمّ»، وهو المحدّد لنوع علاقة الانسجام في كلّ سياق. وهنا نلاحظ أنّ علاقة التّفصيل بالإجمال، وهي معدودة عند علماء البلاغة من العلاقات البيانيّة، وردت موسومة بـ «ثمّ»، وهو ما يجعل «ثمّ» الّتي تفيد التّراخي أقرب إلى علاقات الاتّحاد بين الجملتين المتعاطفتين منها إلى علاقات المغايرة في حالة «ثمّ» الّتي تفيد المهلة.

2-3-3- التّراخي في الرّتبة مهلة مجازيّة:

يوضّح المثال الآتي في (23) منهج ابن عاشور في تعيين أهمّيّة رتبة المعطوف بـ «ثمّ»، ونوع العلاقة بين المتعاطفين بالنّظر إلى الغرض الكلّيّ من الخطاب، ويوضّح إصرار علماء المناسبات على إدراج معاني «ثمّ» ضمن مفهوم المهلة النّحويّ. وقد أوردنا السّياق الكامل الّذي نحتاج إليه لأهميته:

(23) ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152) وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (153) ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ (154) وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (155) أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ (156) أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ

فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِى ٱلَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْدِفُونَ﴾ [الأنعَام: 151–157].

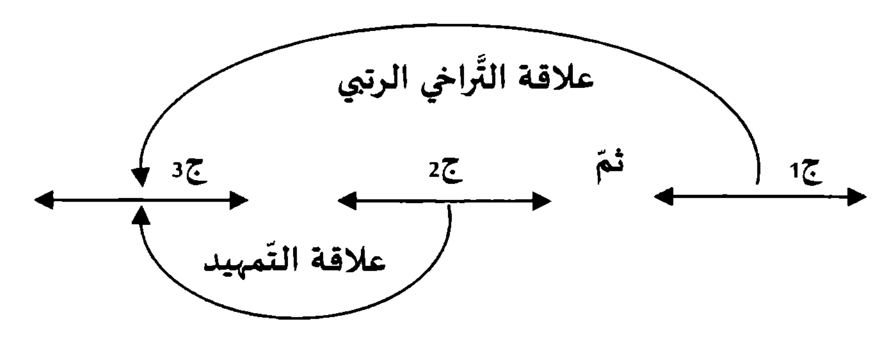
تطرح هذه المتتالية مشكلين: المشكل الأوّل يتمثّل في أنّ إيتاء موسى الكتاب يفترض أن يكون قبل التّوصية، وهو مشكل يتجاوزه علماء المناسبات تقليديّاً باعتبار «ثمّ» مفيدة تراخي المنزلة. لكنّ هذا الحلّ بدوره يطرح مشكلاً ثانياً يتمثّل في أنّ المعطوف ليس أعلى درجة من المعطوف عليه، وهذا هو الإشكال الّذي واجه المفسّرين قبل ابن عاشور. وقد حاول ابن عاشور أن يتجاوزه على نحو يوضّح طبيعة المنهج المعتمد لديه، يقول ابن عاشور: « "ثُمّ" هنا عاطفة على جملة: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟﴾، فليست عاطفة للمفردات، فلا يُتوهَّم أنّها لتراخي الزّمان؛ بل تنسلخ عنه حين تعطف الجمل فتدلّ على التّراخي في الرّتبة، وهو مهلة مجازيّة، وتلك دلالة "ثُمّ" إذا عطفت الجُمَل. وقد استصعب على بعض المفسّرين مسلك "ثُمّ" في هذه الآية؛ لأنّ إتيان موسى عليه السّلام الكتاب ليس برتبة أهمّ من رتبة تلاوة ما حرّمه الله من المحرّمات، وما فرضه من اتّباع صراط الإسلام. وتعدّدت آراء المفسّرين في محمل "ثُمّ" هنا إلى آراء: للفرّاء، والزّجّاج، والزّمخشريّ، وأبي مسلم، وغيرهم، كلّ يروم التخلّص من هذا المضيق» (التّحرير والتّنوير، 8: 175).

نلاحظ هنا حرص ابن عاشور على إلحاق معنى التّراخي الرّتبي بمعنى المهلة من خلال اعتبار التّراخي في الرّتبة مهلة مجازيّة، لكنّ الجديد هنا هو اعتباره أنّ «ثمّ» الّتي تفيد التّراخي تختصّ بعطف الجمل دون المفردات، فهي تعطف المكوّنات المباشرة للخطاب. أمّا «ثمّ» الّتي تفيد المهلة فهي تختصّ بعطف المفردات؛ أي مكونات البنية العامليّة الواحدة. وبوسعنا أن نبني على رأي ابن عاشور أنّ «ثمّ» الّتي تفيد التّراخي الرّتبيّ تنهض بمهمّة واسم الخطاب خلافاً لـ «ثمّ» الّتي تفيد المهلة. وبذلك ترتبط «ثمّ» الّتي تفيد التّفاوت بمقاصد المتكلّم وببنية الخطاب في مقابل البنية العامليّة.

يقول ابن عاشور: «والوجه عندي: أنّ "ثُمّ" ما فارقت المعروف من إفادة التّراخي الرّتبي، وأنّ تراخي رتبة إيتاء موسى عليه السّلام الكتاب عن تلاوة ما حَرّم الله في القرآن، وما أمر به من ملازمة صراط الإسلام، إنّما يظهر بعد النّظر إلى المقصود من نظم الكلام، فإنّ المقصود من ذكر إيتاء موسى عليه السّلام الكتاب ليس لذاته، بل هو التّمهيد لقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ ليرتّب عليه قوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا﴾ إلى قوله: ﴿وَهُدًى وَرَحۡمَةٌ﴾، فمعنى الكلام: وفوْق ذلك فهذا كتاب أنزلناه مبارك جمع فيه ما أوتيه موسى عليه السّلام (وهو أعظم ما أوتيه الأنبياء من قبله)، وما في القرآن: الّذي هو مصدّق لما بين يديه ومهيمن عليه؛ إن اتّبعتموه واتّقيتم رَحمناكم، ولا معذرة لكم أن تقولوا لو أنزل لنا كتاب لكنّا أفضل اهتداءً من أهل الكتابين، فهذا غرض أهمّ جمعاً لاتّباع جميع ما اشتمل عليه القرآن، وأدْخل في إقناع المخاطبين بمزيّة أخذهم بهذا الكتاب. ومناسبة هذا الانتقال: ما ذكر من صراط الله الّذي هو الإسلام، فإنّ المشركين لمّا كذّبوا دعوة الإسلام ذكّرهم الله بأنّه آتى موسى عليه السّلام الكتاب كما اشتهر بينهم (...) لينتقل إلى ذكر القرآن والتّحريض على اتّباعه، فيكون التّذكير بكتاب موسى عليه السّلام تمهيداً لذلك الغرض» (التّحرير والتّنوير، 8: 175-176).

إنّ المعيار المعتمد في تحديد مفهوم التّراخي الرّتبي هو معيار القصد الكلّيّ من الخطاب الّذي يتجاوز حدود المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الآيات. وبناء على ذلك عمد ابن عاشور إلى بيان علاقة الآية المعطوفة بـ «ثمّ» بلاحقاتها. وبيّن أنها علاقة التّمهيد بالغرض الأساسيّ، وهو ذكر القرآن والتّحريض على اتّباعه. فالتّراخي الرّتبيّ يكون بالنّظر إلى نواة العلاقة في مصطلح جماعة نظريّة البنية البلاغيّة على أساس أنّ التّمهيد تابع للغرض حتّى إن تقدّمه في التّرتيب. فعلاقة التّراخي الرّتبي هي بين الجملة السّابقة لـ «ثمّ» وبين مجموع التّمهيد والغرض الممهَّد له، أو هي بين الغرض الممهَّد له بـ

«ثمّ» وبين الجملة السّابقة لـ «ثمّ». ونورد التّمثيل الآتي للعلاقات في الآية السّابقة في (23) بما يوضّح المنهج المتّبع لدى ابن عاشور في تحليلها :



تمثيل للعلاقات في المتتالية (23)

إنّ ما نخلص إليه من تحليل ابن عاشور للآية السّابقة هو تمسّك عالم المناسبة بصيغة التّراخي الّتي عددناها نوعاً من التّطوير لمفهوم المهلة يقوم على تجريد هذا المفهوم على نحو يجعله قابلاً لأن يستوعب كلّ أصناف العلاقات الّتي تقوم "ثمّ" بوسمها ماصدقيّة كانت أو تصوّريّة. والأمر هنا شبيه بما عمد إليه من تجريد لمعنى التّرتيب حتّى يشتمل على صنفي العلاقات الزمنيّة والتّصوّريّة، ومن استعاضة عن مفهوم التّرتيب الذّكريّ بمفهوم التّفريع الّذي يشتمل على كلّ المعاني الّتي تفيدها الفاء. وفي كلّ ذلك نظر إلى المعنى النّحوي الماصدقي للرّوابط على أنّه هو الأصل، وإلى بقيّة المعاني على أنّها فروع عليه؛ يظهر ذلك في تعريف ابن عاشور للتّراخي الرّتبيّ في المثال (23) بأنّه "مهلة مجازيّة". والمثال نفسه يُظهر على نحو جليّ تمسّك عالم المناسبات بمفهوم التراخي النّحوي، فإن لم يجده في المستوى الموضعيّ، تطلّبه في المستوى الكلّيّ من الخطاب. وهذا يعد مظهراً من مظاهر تطوير النّظريّة النّحويّة، في تقديرنا، يهدف إلى جعلها تستوعب كلّ أنواع العلاقات الّتي يقوم الرّابط الواحد بوسمها من ناحية، وجعلها شاملة لاستعمال الرّوابط في مستويات الخطاب المختلفة الموضعيّة منها والكلّيّة؛ ذلك أنّ النّحاة لا يتجاوزون في تحليلاتهم المستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل.

3- خاتمة:

لقد اتّجه الجهد المبذول من قبل علماء المناسبات إلى إثبات استقلال كلّ رابط من الرّوابط بنوع محدّد من علاقات الانسجام. وفي هذا الإطار وقع تجاوز مشكلة الاشتراك في الرّابط الواحد بين معانٍ متعدّدة بتطوير بعض المقولات النّحويّة لكي تتمكّن من استيعاب كلّ الاستعمالات المحتملة للرّابط. وقد تمسّك علماء المناسبات، في الوقت نفسه، باعتبار المعاني النّحويّة للرّوابط هي المعاني الأصليّة، أمّا معانيها التّصوّريّة والسّياقيّة فقد نُظر إليها على أنّها معانٍ فرعيّة مجازيّة. ولكنّ هذا الخيار المنهجيّ لا يحلّ كلّ المشاكل الّتي تطرحها الرّوابط على عالم المناسبات، خاصّة عندما تشترك الرّوابط المختلفة في وسم علاقة واحدة، أو عندما تقوم حروف العطف التي يفترض فيها المغايرة بين المتعاطفين بوسم العلاقات البيانيّة، وهو ما يجعل الإشكالات المطروحة على النّظريّة البيانيّة أعمق وأخطر من تلك المطروحة على النّظريّة النّحويّة. فنحن نلاحظ أنّ الرّوابط تقوم بوسم أنماط من العلاقات البيانيّة الّتي يصنّفها علماء البلاغة عادة ضمن علاقات كمال الاتّصال، وهي تتطلّب عندهم الفصل بين الجمل؛ بل إنّ ما هو أشكل من ذلك أنّ الواو الّتي عُدّت عند البلاغيّين رابطاً طرازيّاً في دلالته على علاقات المناسبة الّتي تتطلب المغايرة بين العناصر المتعاطفة قد يقوم بوسم علاقات تصنّف عادة على أنّها بيانيّة، وهو ما يهدّد الأساس نفسه الّذي قامت عليه نظريّة الفصل والوصل البيانيّة. ونخصّ هذه الإشكالات المطروحة على النّظريّة البيانيّة بالفصل الآتي.

❊ ❊ ❊

الفصل الثّالث

العدول عن النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة في تحليل الرّوابط

0- مقدّمة:

إنّ الإشكالات التي تطرحها حروف العطف على النّظريّة البيانيّة أكثر خطورة، في نظرنا، ممّا تطرحه على النّظريّة النّحويّة؛ ذلك أنّ النّظريّة النّحويّة آلت إلى القبول مثلاً بوسم حروف العطف للعلاقات البيانيّة، ومثال التّرتيب في الذّكر بالنّسبة إلى الفاء شاهد على ذلك. وكنّا تبينّا في الفصل الأوّل من الباب الثّالث من هذا البحث أنّ النّظريّة البيانيّة تميّز في العلاقات بين الجمل بين حالتي الفصل والوصل. ففي حين تتحدّد العلاقات في حالات الوصل بالمعاني الّتي أقرّها النّحاة بالنّسبة إلى حروف العطف، فإنّ حالة الفصل تختصّ بالعلاقات غير الموسومة وهي صنفان: صنف يقوم على مفهوم كمال الاتّصال، وصنف يقوم على مفهوم كمال الانقطاع. وقد تبينّا أنّ هذا التّصنيف يرتبط بمفهومين أساسيّين هما: مفهوم الاتّحاد ومفهوم المغايرة. فعلاقات كمال الاتّصال تقوم على غلبة درجة الاتّحاد بين الجملتين، وعلاقات كمال الانقطاع تقوم على غلبة درجة المغايرة بين الجملتين. ورأينا أنّ «الواو» يحتلّ منزلة خاصّة ضمن النّظريّة البلاغيّة باعتباره يحتلّ منزلة وسطى بين حالتي كمال الاتّصال وكمال الانقطاع، أو بين حالتي

الاتّحاد والمغايرة. وقد برّرت النّظريّة البلاغيّة عدم الحاجة إلى وسم علاقات كمال الاتّصال بأنّ العطف في هذه الحالة يشبه عطف الشّيء على نفسه؛ أي إنّ درجة ما من المغايرة بين المتعاطفين هي ضروريّة في الحالات الموسومة بحرف من حروف العطف لا يمكن بأيّة حال أن تتوفّر عليها حالات كمال الاتّصال. لكنّ علماء المناسبات وجدوا أنفسهم في مواجهة وقائع في الخطاب القرآني لا مناص فيها من العدول عن النّظريّة البيانيّة في عدد غير قليل من الحالات الّتي تقوم فيها الرّوابط بوسم علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع. وقد ذهب ابن عاشور في عدّة حالات من هذا القبيل إلى أنّ الرّوابط لا تقوم بوسم علاقات بين أزواج من الجمل، بل بين مجموعات أو متتاليات من الجمل، وأنّ قواعد الرّبط في هذا المستوى الكلّيّ تختلف عن قواعد الرّبط في المستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل. وقد مثّل هذا المذهب لديه مظهراً أساسيّاً من مظاهر العدول عن النّظريّة البيانيّة.

ونخصّص المبحث الأوّل من هذا الفصل لحروف العطف التي تقوم بوسم علاقات كمال الاتّصال، ونخصّص المبحث الثّاني لحروف العطف التي تقوم بوسم علاقات كمال الانقطاع. والمبحثان الأوّلان يتعلّقان بدور الرّوابط في المستوى الموضعيّ، أمّا المبحث الثالث فنخصّصه لدور الرّوابط في المستويين الكلّيّين من مستويات الخطاب المتعلّقين بالأبنية الكبرى والعليا للخطاب القرآني.

1- حروف العطف واسمة لعلاقات كمال الاتّصال:

1-1- الفاء واسماً للعلاقات البيانيّة:

على الرغم من سكوت علماء البلاغة عن حروف العطف باستثناء الواو، وعلى الرغم من أنّهم أوكلوا أمرها إلى النّحاة؛ إذ رأوا أنّ معانيها محصّلة عند النّحاة، فإنّ بعض المعاني الّتي أقرّها النّحاة المتأخّرون أنفسهم تطرح مشكلاً على النّظريّة البلاغيّة؛ إذ إنّها تبيّن أنّ حالات كمال الاتّصال يمكن

أن تكون موسومة. وقد مرّ بنا المثال (11) من الفصل الثّاني من الباب الثّالث الّذي يتعلّق بدلالة الفاء على التّفسير، ولمسنا الحرج الّذي شعر به الرّازي في ما يتعلّق بالتّناقض بين اقتضاء حرف العطف للمغايرة من ناحية ودلالته على علاقة التّفسير البيانيّة من ناحية أخرى. ونلمس مثل هذا الحرج في مواضع كثيرة تتعلّق بدلالة الفاء على التّفسير عند علماء المناسبات. ونورد تفسير ابن عاشور للآية الآتية في (1)؛ حيث يلحّ على أنّ الأصل في العلاقات البيانيّة هو الفصل بين الجمل.

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 54].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «والفاء في قوله: ﴿فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ ظاهرة في أنّ قتلهم أنفسهم بيان للتّوبة المشروعة له، فتكون الفاء للتّرتيب الذّكريّ، وهو عطف مفصّل على مجمل كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: 153] كما في (**مغني اللّبيب**)، وهو يقتضي أنّها تفيد التّرتيب لا التّعقيب. وأمّا صاحب (**الكشّاف**) فقد جوّز فيه وجهين، أحدهما تأويل الفعل المعطوف عليه بالعزم على الفعل، فيكون ما بعده مرتّباً عليه ومعقّباً، وهذا الوجه لم يذكره صاحب (**المغني**)، وهذا لا يتأتّى في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟﴾، وثانيهما جعل التّوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم، فتكون الفاء للتّرتيب والتّعقيب أيضاً. وعندي أنّه إذا كانت الجملة الثّانية منزّلة منزلة البيان من الجملة الأولى، وكانت الأولى معطوفة بالفاء، كان الأصل في الثّانية أن تقطع عن العطف، فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثّانية مؤكّدة للأولى، ولعلّ ذلك إنّما يحسن في كلّ جملتين تكون أولاهما فعلاً غير محسوس، وتكون الثّانية فعلاً محسوساً مبيّناً للفعل الأوّل، فينزّل منزلة حاصل عقبه، فيقرن بالفاء لأنّه لا يحصل تمامه إلّا بعد تقرير الفعل الأوّل

في النّفس؛ ولذلك قرّبه صاحب (**الكشّاف**) بتأويل الفعل الأوّل بالعزم في بعض المواضع» (التّحرير والتّنوير، 1: 504).

يبدو أنّ الحلّ الّذي ارتآه الزّمخشري، والمتمثّل في تأويل المعطوف عليه تأويلاً مجازيّاً يكفل دلالة الفاء الأصليّة على التّعقيب، لا يُقنع ابنَ عاشور؛ لأنّه لا يصلح لأن ينطبق على كلّ الاستعمالات البيانيّة للفاء، كما لا يقنعه ما ارتآه النّحاة من تخصيص الفاء بالتّرتيب دون التّعقيب. وهو يختار أن تكون الفاء مؤكّدة للفاء الأولى. وقد بدا لنا نوع من التّضارب هنا بين ارتباط الجملتين بعلاقة بيانيّة وبين دلالة الرّابط بينهما على التّوكيد، وهو ما يوحي بأنّ الجملتين ترتبطان بأكثر من علاقة، أو أنّ الفاء عنصر مستقلّ عن الجملة الّتي دخل عليها. يضاف إلى ذلك أنّ هذا التّحليل لا ينطبق على كلّ الحالات الّتي تكون العلاقة فيها بين الجملتين بيانيّة؛ إذ إنّ تكرير الفاء في جملتين متعاقبتين ترتبطان بعلاقة بيانيّة هو حالة خاصّة من حالات استعمال الفاء. ولعلّ إقرار علاقة البيان أوْلى، في تقديرنا، من علاقة التّوكيد، نظراً إلى أنّ علاقة البيان أكثر احتمالاً للمغايرة من التّوكيد كما مرّ بنا. ونورد المثال الآتي في (2)، الّذي يدلّ على وعي ابن عاشور بأنّ علاقة التّوكيد نوع من أنواع العلاقات البيانيّة بين الجمل.

(**2**) أ- ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: 28].

ب- ﴿فَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ﴾ [يونس: 29].

يقول ابن عاشور: «وجملة: ﴿فَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ مؤكّدة بالقسم ليُثبتوا البراءة ممّا ألصق بهم. وجواب القسم ﴿إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ﴾. وليس قولهم: ﴿كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ قسماً على كلامهم المتقدّم؛ لأنّ شأن القسم أن يكون في صدر الجملة. وعطفت جملة القسم بالفاء للدّلالة على أنّ القسم متفرّع على الكلام المتقدّم؛ لأنّ إخبارهم بنفي أن يكونوا يعبدونهم خبرٌ

غريب مخالف لما هو مشاهد، فناسب أن يفرّع عليه ما يحقّقه ويبيّنه مع تأكيد ذلك بالقسم. والإتيان بفاء التّفريع عند تعقيب الكلام بجملة قسميّة من فصيح الاستعمال، كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ۝٩١ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: 90-93]. ومن خصائصه أنّه إذا عطف بفاء التّفريع كان مُؤكّداً لما قبله بطريق تفريع القسم عليه، ومؤكِّداً لما بعده بطريق جواب القسم به» (التّحرير والتّنوير، 11: 152).

فعلاقة التّفريع بالفاء، كما يفهمها ابن عاشور، هي علاقة بيانيّة توكيديّة في آن، ولا يبدو أنّه يراها نوعاً من الخروج عن أصل الاستعمال كما يُشعر به المثال السّابق في (1)؛ بل هو يعدّ «الإتيان بفاء التّفريع عند تعقيب الكلام بجملة قسميّة من فصيح الاستعمال».

ونلاحظ أنّ الأمر لا يقتصر على وسم علاقات التّوكيد والبيان؛ بل يتجاوزهما إلى العلاقات البدليّة، وهي أقلّ احتمالاً للمغايرة من علاقات كمال الاتّصال الأخرى، كما في المثال الآتي:

(3) أ- ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: 45].

ب- ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحج: 48].

يقول ابن عاشور في توجيه اختلاف الآيتين في حرف العطف، على الرغم من تشابههما: «وأمّا عطف جملة ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا﴾ بالفاء، وعطف جملة ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ﴾ بالواو، فلأنّ الجملة الأولى وقعت بدلاً من جملة ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ [الحج: 44]، فقرنت بالفاء الّتي دخلت نظيرتُها على الجملة المبدَل منها، وأمّا هذه الجملة الثّانية فخليّة عن ذلك، فعطفت بالحرف الأصليّ للعطف» (التّحرير والتّنوير، 17: 293).

1-2- «ثمّ» واسماً لعلاقات كمال الاتّصال:

قد يتبادر من الأمثلة السّابقة أنّ وسم الرّوابط لعلاقات كمال الاتّصال هو من قبيل الاجتهادات الخاصّة بابن عاشور دون غيره من علماء المناسبات، أو أنّ الأمر يقتصر على علاقات كمال الاتّصال الأكثر احتمالاً للمغايرة، فلا تشتمل على علاقة التّكرير مثلاً، وهي أقلّ العلاقات احتمالاً للمغايرة على الإطلاق، غير أنّ الأمثلة الآتية في (4) والمقتبسة من الزّركشي توضّح خلاف ذلك.

(**4**) أ- ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: 3-4].

ب- ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝١٧ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: 17-18].

ج- ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: 19-20].

وردت الأمثلة السّابقة ضمن مبحث «فوائد التّكرير» ضمن القسم الرابع عشر من أقسام أسلوب التّوكيد، وهو «التّكرير على وجه التّأكيد» من كتاب (**البرهان في علوم القرآن**). وهذه الأمثلة تبيّن أنّ الجمل المترابطة بعلاقة التّكرير في الخطاب القرآنيّ يجوز أن تربط بينها حروف العطف خلافاً لما أقرّه علماء البيان.

يقول الزّركشي، في تحليل المثال الأوّل في (4-أ)، مرجّحاً علاقة التّكرير فيه على علاقة التّأكيد: «واعلم أن التّكرير أبلغ من التّأكيد؛ لأنّه وقع في تكرار التّأسيس، وهو أبلغ من التّأكيد، فإنّ التّأكيد يقرّر إرادة معنى الأوّل وعدم التّجوّز؛ فلهذا قال الزّمخشريّ في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ إنّ الثّانية تأسيس لا تأكيد؛ لأنّه جعل الثّانية أبلغ في الإنشاء، فقال: وفي ﴿ثُمَّ﴾ تنبيه على أنّ الإنذار الثّاني أبلغ من الأوّل» (البرهان في علوم القرآن، 3: 11).

وعلى الرغم من أنّ الزّركشي يعتمد في تحليل الآية على الزّمخشري، فقد بدا لنا صاحب (**الكشّاف**) أكثر حذراً في إثبات معنى التّكرير من

الزّركشي؛ إذ رأى في تفسير الآية أنّ التّكرير يفيد التّوكيد. يقول: «والتّكرير: تأكيد للرّدع والإنذار عليهم. و"ثمّ" دلالة على أنّ الإنذار الثّاني أبلغ من الأوّل وأشدّ، كما تقول للمنصوح: "أقول لك ثمّ أقول لك: لا تفعل"، والمعنى: سوف تعلمون الخطأ فيما أنتم عليه إذا عاينتم ما قدّامكم من هول لقاء الله، وإنّ هذا التّنبيه نصيحة لكم ورحمة عليكم» (الكشّاف، 4: 798).

ويمكن أن نتفهّم هذا الحذر من جهتين، من جهة ما يمكن أن يؤدّي إليه القول بالتّكرار من مشاكل من منظور المنطلقات الإعجازيّة والعقائديّة لهؤلاء المفسّرين[1] أوّلاً، ومن جهة الخروج عمّا تقتضيه نظريّة الفصل والوصل البيانيّة ثانياً. وفي الحالتين يبدو الزّركشي أكثر جرأة من غيره من المفسّرين في هذا المجال. وعلى الرغم ممّا يوهم به كلامه من اعتماد على الزّمخشري فإنّه يعبّر في جوهره عن موقف مختلف؛ ذلك أنّ الزّركشي يعدّ الآية الثّانية تأسيساً، وأنّها ليست من قبيل التوكيد. وهذا مخالف في نظرنا لمذهب الزّمخشري في الآية، على الرغم من أنّ مصطلحي التّأسيس والتّوكيد لم يردا في تفسير الزّمخشري مطلقاً، وهما من اصطلاحات المتأخّرين، ولا يبدو من تفسير الزّمخشري أنّ فهمه للعلاقة بين الآيتين مطابق لفهم الزّركشي. وفي كلّ الأحوال إنّ غايتنا في هذا السّياق أن نوضّح أنّ بعض علماء المناسبات على الأقلّ يقرّ بإمكانيّة وسم حروف العطف لعلاقة التّكرير. ويمكن أن نشير، في السّياق نفسه، إلى الموقف الّذي اتّخذه ابن الزّبير عند توجيه الآية مع مشابهاتها، وهو موقف، على طرافته، يكشف الطّابع الإشكاليّ لهذه الآية

---

(1) انظر موقفاً أكثر تشدّداً في هذا المجال يعمد صاحبه إلى نفي التّكرير والتّوكيد كليهما عن القرآن لدى ابن تيميّة؛ إذ يقول: «وأمّا قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰٓ﴾ [القيامة: 34-35]، فهذا ليس من باب التّكرار، بل هو وعيد ودعاء: يعني قرب منك ما يهلك قرباً بعد قرب، كما تقول: «غفر الله ثمّ غفر الله لك"؛ أي غفر لك مغفرة بعد مغفرة، فليس هذا بتكرار محض، ولا من باب التّأكيد اللّفظيّ؛ بل هو تعدّد الطّلب لتعدّد المطلوب، ونظيره: "اضربه، ثمّ اضربه"» (رسالة في علوم القرآن، 45).

وأضرابها، ويكشف ما تسبّبه ظاهرة التّكرير في القرآن عموماً من حرج بالنّسبة إلى علماء المناسبات.

يقول ابن الزّبير في معرض توجيه الآية: «يُسأل عن تكرير قوله: ﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 67]؟ الجواب: أنّه تهديد ووعيد، فناسبه التّكرير تحقيقاً وتثبيتاً كقوله: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ① مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: 1-2]، و﴿ٱلْقَارِعَةُ ① مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: 1-2] وما أتى من مثل هذا، ودخلت «ثمّ» العاطفة في المعطوف بها كما دخلت في قوله: ﴿ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: 20]» (ملاك التّأويل، 2: 1149).

تكمن طرافة الحلّ الّذي توخّاه ابن الزّبير في اعتبار حرف العطف مكوّناً من مكوّنات الجملة المعطوفة، ويمكن أن نستنتج من ذلك أنّه لا ينهض بوظيفة الرّبط، أو بوسم العلاقة بين الجملتين المتعاقبتين. وابن الزّبير يلامس هنا قضيّة شائكة لا تزال مطروحة اليوم في أدبيّات تحليل الخطاب؛ إذ إنّ رائزاً من أهمّ الرّوائز المعتمدة في تعيين «واسمات الخطاب» يقوم على عدم تدخّل واسم الخطاب في شروط الصّدق بالنّسبة إلى الجملة المشتملة عليه، أو ما يطلقون عليه المركّب المضيف لواسم الخطاب (host clause)، والرّائز يتمثّل في قابليّة واسم الخطاب للحذف دون أن يتسبّب ذلك في تغيير شروط صدق الجملة المشتملة عليه، وإذا طبّقنا هذا الرّائز على الآية السّابقة وجدنا أنّ الواسم قابل للحذف، وهو ما يجعل الموقف الّذي اتخذه ابن الزّبير ضعيفاً من هذه الناحية. فلا يمكن أن نعدّ «ثمّ» داخلة في الجملة المعطوفة بها بحسب عبارة ابن الزّبير؛ بل إنّ كلامه عن دخول حرف العطف في المعطوف يبدو متناقضاً؛ إذ من المعلوم أنّ حرف العطف لا يكون أدخل في المعطوف منه في المعطوف عليه؛ بل هو عنصر مختلف عنهما معاً يكون في المستوى التّركيبي للعنصرين المتعاطفين نفسه، وكان يصحّ ذلك لو أنّ الآية المعطوف عليها كانت مفتتحة بـ «ثمّ»، وربّما يكون هذا هو المنطق الّذي حمل ابن عاشور في تفسير الآية في (1) على اعتبار الفاء توكيداً لسابقه؛ إذ عدّ الفاء

الدّاخل على الجملة الأولى عاطفاً، والفاء الدّاخل على الجملة الثّانية توكيداً لسابقه الدّاخل على الجملة الأولى.

إنّ الحلّ الّذي يلجأ إليه المفسّرون غالباً، تفادياً للإحراج الّذي تطرحه قضيّة التّكرار بالنّسبة إلى القرآن، يتمثّل في تقدير عمل لغويّ أوّل متحقّق بعمل التّكرار القوليّ هو عمل التّوكيد، وتقدير عمل ثانٍ متحقّق بعمل التّوكيد هو التّهديد والوعيد مثلاً أو الإنذار. وهم يعمدون، بالنّسبة إلى «ثمّ» إلى جعله، واسماً لعلاقة التّراخي في المنزلة أو في الرّتبة، وهو مضمون قول الزّمخشري إنّ «الإنذار الثّاني أبلغ من الأوّل وأشدّ».

ونجد لدى ابن عاشور تأليفاً بين كلّ المواقف السّابقة في تفسير الآية يقول: «وأكّد الزّجر والوعيد بقوله: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: 4]، فعطف عطفاً لفظيّاً بحرف التّراخي أيضاً للإشارة إلى تراخي رتبة هذا الزّجر والوعيد عن رتبة الزّجر والوعيد الّذي قبله، فهذا زجر ووعيد مماثل للأوّل، لكنّ عطفه بحرف «ثمّ» اقتضى كونه أقوى من الأوّل؛ لأنّه أفاد تحقيق الأوّل وتهويله. فجملة: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ توكيد لفظيّ لجملة: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾. وعن ابن عبّاس: «كلّا سوف تعلمون ما ينزل بكم من عذاب في القبر، ثمّ كلّا سوف تعلمون عند البعث أنّ ما وعدتم به صدق»؛ أي تجعل كلّ جملة مراداً بها تهديد بشيء خاصّ. وهذا من مستتبعات التّراكيب والتّعويل على معونة القرائن بتقدير مفعول خاصّ لكلّ من فعلي تعلمون، وليس تكرير الجملة بمقتضٍ ذلك في أصل الكلام. ومفاد التّكرير حاصل على كلّ حال» (التّحرير والتّنوير، 30: 521).

إنّ الجملة الأخيرة من هذا التّحليل توضّح ما ذهبنا إليه من إشكال هذا النّوع من التّكرير في القرآن؛ إذ إنّ ابن عاشور، على الرغم من الجهد الّذي بذله في الاستدلال على معنى التّوكيد، وعلى الرغم من إقراره بأنّه لا دليل على المحذوف المقدّر وهو المعوّل عليه في معنى التّوكيد، وعلى الرغم من أنّه وجد نفسه مضطرّاً إلى الاعتماد على الخبر المرويّ عن ابن عبّاس في

تفسير الآية، لم يجد مناصاً في نهاية المطاف من الإقرار بأنّ «مفاد التّكرير حاصل على كلّ حال».

وسواء أقرّ المفسّرون معنى التّكرير أم اكتفوا بمعنى التّوكيد، فإنّ درجة المغايرة بين الآيتين في الحالتين شبه منعدمة. وليس لنا من غرض في هذا السّياق إلّا أن نثبت أنّ علاقات التّكرير أو التّوكيد، وهي من أقلّ علاقات كمال الاتّصال احتمالاً للمغايرة، يمكن أن ترد موسومة بحرف من حروف العطف، خلافاً لما ذهب إليه النّحاة والبيانيّون. وموقف الزّركشي هو أكثر المواقف وضوحاً في هذا المجال. والأمر لا يقتصر هنا على «الفاء» و«ثمّ»؛ بل يتجاوزهما إلى «الواو»، وهنا يكون الإشكال أخطر بالنّسبة إلى النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة؛ إذ إنّ من المجمع عليه بين البيانيّين والنّحاة جميعاً أنّ «الواو» لا يمكن بأيّ وجه أن تقوم بوسم علاقة من العلاقات البيانيّة المشار إليها آنفاً.

1-3- «الواو» واسماً للعلاقات البيانيّة:

نورد المثال الآتي المقتبس كذلك من الزّركشيّ، وهو مثال للعطف بالواو بين الآيات المترابطة بعلاقة التّوكيد، وهي معدودة عند البيانيّين من علاقات كمال الاتّصال.

(5) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الحشر: 18].

يقول الزّركشي في تفسير الآية، معتمداً على رأي بدر الدّين بن مالك (ت 686هـ) في جواز العطف بين الجملتين المرتبطتين بعلاقة التّوكيد: «وأطلق بدر الدّين بن مالك في (**شرح الخلاصة**) أنّ الجملة التأكيديّة قد توصل بعاطف، ولم تختصّ بـ «ثمّ»، وإن كان ظاهر كلام والده[1] التّخصيص،

(1) بدر الدين بن مالك، ويُعرف أيضاً بابن الناظم: هو ابن محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي (ت672هـ) ناظم الألفية في النحو.

وليس كذلك فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾ فإنّ المأمور فيهما واحد، كما قاله النّحاس والزّمخشري والإمام فخر الدّين والشيخ عزّ الدّين. ورجّحوا ذلك على احتمال أن تكون التّقوى الأولى مصروفة لشيء غير التّقوى الثّانية مع شأن إرادته. وقولهم إنّه تأكيد فمرادهم تأكيد المأمور به بتكرير الإنشاء لا أنّه تأكيد لفظيّ، ولو كان تأكيداً لفظيّاً لما فصل بالعطف ولما فصل بينه وبين غيره ﴿وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ﴾. فإن قلت ﴿وَٱتَّقُواْ﴾ الثّانية معطوفة على ﴿وَلۡتَنظُرۡ﴾ أجيب بأنّهم قد اتّفقوا على أنّ ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [البقرة: 83] معطوف على ﴿لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: 83] لا على قوله ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا﴾ [البقرة: 83] وهو نظير ما نحن فيه» (البرهان في علوم القرآن، 3: 12-13).

يورد الزّركشي طائفة من آراء النّحاة والمفسّرين والأصوليّين تعضد موقفه في جواز العطف بين الآيات المترابطة بعلاقة التّوكيد بالواو؛ إذ إنّ بعض النّحاة يجيز ذلك بالنّسبة إلى غير الواو من حروف العطف. والزّركشي يعتمد في ذلك على بدر الدّين بن مالك والنّحّاس (ت 338هـ) والزّمخشري والرّازي وعزّ الدّين بن عبد السّلام (ت 660هـ)، فقد رجّح هؤلاء جميعاً احتمال الاتّحاد بين الجملتين على احتمال المغايرة. وعلى الرغم من وجود رأي يذهب أصحابه إلى أنّ جملة ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ﴾ لا على جملة ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾، وهو ما يوفّر حلّاً محتملاً للمشكلة الّتي يطرحها العطف بالواو في هذه الحالة، فإنّنا نلاحظ هذا الحرص لدى الزّركشي على أنّ الجملة معطوفة على نظيرتها. وهو يسعى إلى التّخفيف من حدّة موقفه؛ إذ يعدّ التّوكيد من قبيل التّوكيد المعنوي لا اللّفظي. وذلك في رأينا يرجع إلى أنّ احتمال المغايرة في التّوكيد اللّفظيّ أقلّ منه في التّوكيد المعنويّ. ولا يرفع ذلك أصل الإشكال المتعلّق بالمنطلقات البيانيّة للمفسّر؛ ذلك أنّ علاقتي التّوكيد اللّفظيّ والمعنويّ كلتيهما من علاقات كمال الاتّصال في النّظريّة البيانيّة؛ بل إنّنا نرجّح أنّ التّوكيد المقصود عند جمهور

المفسّرين في هذه الآية هو التّوكيد اللّفظيّ وليس المعنويّ، وهو ما صرّح به ابن عاشور مثلاً في تفسير الآية يقول: «وإعادة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ ليبني عليه ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، فيحصل الرّبط بين التّعليل والمعلّل إذ وقع بينهما فصل ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾. وإنّما أعيد بطريق العطف لزيادة التّأكيد، فإنّ التّوكيد اللّفظيّ يؤتى به تارة معطوفاً كقوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿34﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: 34-35] وقوله: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿3﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: 3-4]. وقول عديّ بن زيد: «وألفى قولها كذباً ومينا». وذلك أنّ في العطف إيهام أن يكون التّوكيد يجعل كالتّأسيس لزيادة الاهتمام بالمؤكّد. فجملة ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ تعليل للحثّ على تقوى الله، وموقع إنّ فيها موقع التّعليل» (التّحرير والتّنوير، 28: 112).

لا يجد ابن عاشور حرجاً في اعتبار الآية من قبيل التّوكيد اللّفظيّ، وإن كان الحرج قائماً لديه في اعتبار العلاقة بين الآيتين قائمة على التّكرير. يظهر ذلك في استعماله مصطلح الإعادة بدلاً من التّكرير، وتعليله للإعادة تعليلاً يتجاوز مستوى البنية الموضعيّة للعلاقة بين الآيتين؛ إذ إنّه لمّا فُصل بين التّعليل والمعلّل بالجملة المعترضة كان لا بدّ من إعادة الجملة المعلَّلة لكي يُبنى عليها التّعليل.

إنّ ما يطرحه القول بالتّكرير من إشكالات على النّظريّة البيانيّة هو ما جعل ابن عاشور يعدل عنه إلى معنى التّوكيد اللّفظيّ؛ ذلك أنّ التّوكيد اللّفظيّ يسمح بدرجة ما من المغايرة حتّى وإن كانت تجنح إلى العدم كما يقول الرياضيّون، خلافاً للتّكرير الّذي يمثّل أكمل درجات الاتّحاد بين الجمل، حيث تكون درجة المغايرة منعدمة تماماً.

ونلاحظ أنّ علماء المناسبات غالباً ما يلتمسون في حالات التّكرير كلّ سبيل لإثبات المغايرة بين الجملتين على أيّ نحو كان حتّى في الحالات الّتي يكون فيها فاصل من جمل اعتراضيّة بين الآيتين المتعاطفتين المكرّرتين، كما في المثال الآتي:

(6) أ- ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ [النحل: 84].

ب- ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89].

يرى ابن عاشور أنّ الجملة الثّانية في (6-ب) تكرير للجملة في (6-أ) «ليُبنى عليه عطف جملة ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ على جملة ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم﴾. ولمّا كان تكريراً أعيد نظير الجملة على صورة الجملة المؤكّدة مقترنة بالواو، ولأنّ في هذه الجملة زيادة وصف ﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ فحصلت مغايرة مع الجملة السّابقة، والمغايرة مقتضية للعطف أيضاً. ومن دواعي تكرير مضمون الجملة السّابقة أنّه لبعد ما بين الجملتين بما اعترض بينهما من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: 88]، فهو كالإعادة في قول لبيد:

فَتَنَازَعَا سَبِطاً يَطِيرُ ظِلَالُهُ كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا
مَشْمُولَةٍ غُلِثَتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ كَدُخَانِ نَارٍ سَاطِعٍ أَسْنَامُهَا

مع أنّ الإعادة هنا أجدر لأنّ الفصل أطول. وقد حصل من هذه الإعادة تأكيد التّهديد والتّسجيل» (التّحرير والتّنوير، 14: 250).

نلاحظ تعليل التّكرير هنا بمعطيات تتعلّق بمستوى البنية الكلّيّة للخطاب، وهو ما نفرده بمبحث خاصّ في سياق هذا الفصل. ونلاحظ أيضاً أنّ ابن عاشور يلتمس المغايرة من أيّ وجه كان حتّى وإن كان ذلك الوجه يتمثّل في زيادة وصف ثانويّ لا يؤثّر في المحتوى القضويّ للجملة.

ومن المعلوم أنّ هذا لا يوافق مفهوم علماء البيان للمغايرة، فهم يقصدون المغايرة بين قضيّتي الجملتين المتعاطفتين الكليّتين بقطع النّظر عن القضايا الجزئيّة. وفي كلّ الأحوال يكشف التّحليل السّابق حرص عالم

المناسبات على الالتزام بالمنطلقات البيانيّة المعتمدة، وتوظيفها بشكل يخدم تحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ. وإلّا فإنّ هذا النّوع من العلاقات البيانيّة معدود عند علماء البيان من علاقات كمال الاتّصال التي لا تتطلّب عطفاً كما وضّحناه. ولا نفهم لماذا لم يدرج ابن عاشور هذا النّوع من العطف ضمن أنواع العدول ومخالفة مقتضى الظّاهر، فقد وجدنا لدى الرّازي مثلاً أنّ «العطف يوجب التّغاير [وأنّ] التّكرير خلاف الأصل» (مفاتيح الغيب، 26: 324)؛ أي إنّه يجد مدخلاً إلى عطف الجمل المكرّرة ضمن أساليب العدول عن الأصل.

إنّ الأمثلة التي وجدناها للعطف بالواو بين الجمل المرتبطة بعلاقات كمال الاتّصال توضّح أنّ العطف لم يكن في هذه الأمثلة من قبيل العطف المباشر؛ ذلك أنّ الأمثلة الّتي سقناها هي ممّا يكون فيه بين الجملتين المعطوفة والمعطوف عليها فاصل من جملة أو متتالية اعتراضيّة، وهي لذلك تتنزّل في مستوى كلّيّ يتجاوز العطف بين الجملتين المتعاقبتين. والعطف فيها ينهض بدور يتعلّق بالبناء الكلّيّ للخطاب، وهو ما أشار إليه ابن عاشور.

ونتساءل إن كانت المشاكل الّتي يطرحها إجراء المفاهيم البيانيّة تشير إلى أنّ هذا المستوى الكلّيّ لا يخضع تماماً للقواعد الّتي وضعها البيانيّون بالانطلاق من المستوى الموضعيّ الّذي يتعلّق بأزواج الجمل. ونعود إلى هذا الدّور المفترض للرّوابط في المستويات الكلّيّة للخطاب في سياق هذا الفصل.

2- حروف العطف واسمة لعلاقات كمال الانقطاع:

2-1- جواز عطف الإنشاء على الخبر والعكس عند علماء المناسبة:

من مظاهر العدول عن نظريّة الفصل والوصل البيانيّة أنّ حروف العطف يمكن أن تقوم بوسم صنف آخر من العلاقات يتطلب الفصل وجوباً في النّظريّة البيانيّة هو المعروف بعلاقات كمال الانقطاع. ولعل أهمّ معيار اتّخذه

البيانيّون للحكم على العلاقة بأنّها من علاقات كمال الانقطاع هو معيار الاختلاف في الخبريّة والإنشائيّة بناء على قاعدة المناسبة بين الجملتين المتعاطفتين خبراً وإنشاء. وقد ترتّب على هذه القاعدة القول بامتناع عطف الإنشاء على الخبر والعكس. والبيانيّون مجمعون على هذه القاعدة خلافاً للنّحاة، كما يشير إلى ذلك السّيوطي نقلاً عن ابن هشام. يقول: «اختُلف في جواز عطف الخبر على الإنشاء وعكسه، فمنعه البيانيّون وابن مالك وابن عصفور، ونقله عن الأكثرين، وأجازه الصفّار وجماعة مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ في سورة البقرة [25]، ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف: 13]» (الإتقان، 2: 382)[1].

وبقطع النّظر عن الخلاف بين البيانيّين والنّحاة في جواز هذا النّوع من العطف أو عدم جوازه، ما يشغلنا هنا هو موقف علماء المناسبات منه؛ إذ يبدو أنّ المنع الّذي قال به البيانيّون يتأسّس على مفهوم المناسبة نفسه، وهو ما يقتضي نظريّاً أن يكون موقف علماء المناسبات موافقاً لموقف البيانيّين في هذا المجال. وأبرز المواقف في هذا المجال موقف الزّمخشري من آية البقرة التي أشار إليها السّيوطي، ونوردها في (7ب) في ما يأتي:

(7) أ- ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿23﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 23-24].

---

(1) يبدو أنّ السّيوطي ينقل هنا عن ابن هشام؛ إذ يقول في سياق الكلام على «عطف الخبر على الإنشاء»: «منعه البيانيّون وابن مالك في شرح «باب المفعول معه» من كتاب (التّسهيل)، وابن عصفور في (شرح الإيضاح)، ونقله عن الأكثرين، وأجازه الصفّار تلميذ ابن عصفور وجماعة، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ في سورة البقرة (25)، ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ في سورة الصف (13)» (مغني اللّبيب، 5: 505-506).

ب- ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 25].

يقول الزّمخشري في تفسير الآية: «فإن قلت: علام عطف هذا الأمر ولم يسبق أمر ولا نهي يصحّ عطفه عليه؟ قلت: ليس الّذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتّى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه؛ إنّما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين، كما تقول: "زيد يعاقب بالقيد والإرهاق، وبشّر عمراً بالعفو والإطلاق"» (الكشّاف، 1: 134). فالزّمخشري يعلّل عطف الإنشاء على الخبر بأنّه ليس عطف جملة على جملة؛ بل هو عطف مجموعة من الجمل في وصف ثواب المؤمنين على مجموعة من الجمل في وصف عقاب الكافرين، وهو ما سيُعرف بعد الزّمخشري بعطف القصّة على القصّة. والطّريف أنّ كِلا الفريقين مِمّن يحتجّ لعطف الإنشاء على الخبر، ومن يرفضه، قد وظّف موقف الزّمخشري هذا لصالحه. ومن يمعن النّظر في قول الزّمخشري يلاحظ أنّ موقفه لا يتأسّس على القبول بعطف الإنشاء على الخبر؛ بل إنّ مطلب المناسبة أو ما يطلق عليه المشاكلة لا يزال قائماً لديه. فهذا الموقف هو بمنزلة المسلّمة الّتي ينطلق منها في تحليل الآية. ولكنّ ما يشغل الزّمخشري هو المستوى الّذي تجري فيه هذه المشاكلة؛ إذ من الواضح أنّ المشاكلة حاصلة لديه في المستوى الكلّيّ للمتتاليات لا في المستوى الموضعي. وهو أمر لئن كان في حدّ ذاته طريفاً فإنّه لا يمكن الاستدلال منه على رفض الزّمخشري لمبدأ المناسبة؛ ذلك أنّ المناسبة قائمة لديه في المستوى الكلّيّ بين متتاليتين من الجمل قائمتين على الوصف ترتبطان بعلاقة مقابلة. وهي مناسبة في مصطلحاتنا المعاصرة بين عملين كلّيّين من أعمال الخطاب: عمل الإخبار عن أحوال الكفّار في مقابل عمل الإخبار عن أحوال

المؤمنين. لكنّ موقف الزّمخشري هذا لم يحسم الإشكال القائم عند علماء المناسبات المتأخّرين في مواجهة أمثلة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه المتعدّدة في القرآن ممّا لا يحتمل التّأويل الّذي اعتمده الزّمخشري. ونذكر منها الآية التالية في (8-ب) الّتي لم يتمكّن ابن عاشور من تأويلها على مذهب الزمخشري.

(8) أ- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿45﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ [الأحزاب: 45-46].

ب- ﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضۡلٗا كَبِيرٗا﴾ [الأحزاب: 47].

يقول ابن عاشور في تفسير (8-ب) إنّها: «عطف على جملة ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ﴾ عطف الإنشاء على الخبر لا محالة. وهي أوضح دليل على صحّة عطف الإنشاء على الخبر؛ إذ لا يتأتّى فيها تأويل ممّا تأوّله المانعون لعطف الإنشاء على الخبر وهم الجمهور والزّمخشري والتّفتازاني (...) فالجملة المعطوف عليها إخبار عن النّبي ﷺ بأنّه أرسله متلبّساً بتلك الصّفات الخمس. وهذا أمر له بالعمل بصفة المبشّر، فلاختلاف مضمون الجملتين عطفت هذه على الأولى» (التّحرير والتّنوير، 22: 57).

فابن عاشور يبدو أنّه حسم الأمر لصحّة عطف الإنشاء على الخبر، بعد أن كان متردّداً عند تفسير الآية (25) من سورة البقرة في (7-ب)، حيث بدا هناك أنّه أميل إلى موقف الزّمخشري.

ومن الشّواهد الواضحة على موقف ابن عاشور في هذا المجال ما ورد في تفسير الآيات الآتية من سورة الصّفّ لديه، وقد أحال فيها على ما ذكره في سورة البقرة، وأعلن بوضوح عن التّغيير الّذي طرأ على موقفه من عطف الإنشاء على الخبر.

(9) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿10﴾ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿11﴾

يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّٰتِ عَدْنٍ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف: 10-13].

يقول ابن عاشور: «﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يجوز أن تكون عطفاً على مجموع الكلام الّذي قبلها ابتداء من قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ﴾ [الصفّ: 10] على احتمال أنّ ما قبلها كلام صادر من جانب الله تعالى، عطف غرض على غرض، فيكون الأمر من الله لنبيئه ﷺ بأن يبشّر المؤمنين. ولا يتأتّى في هذه الجملة فرض عطف الإنشاء على الإخبار إذ ليس عطف جملة بل جملة على جملة على مجموع جمل[1] على نحو ما اختاره الزّمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ الآية في أوائل سورة البقرة [25]، وما بيّنه من كلام السّيّد الشّريف في حاشية (**الكشّاف**). وأمّا على احتمال أن يكون قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ...﴾ إلى آخره مسوقاً لأمر رسول الله ﷺ بأن يقول: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ﴾ بتقدير قول محذوف؛ أي قُل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ...﴾ إلى آخره، فيكون الأمر في ﴿وَبَشِّرِ﴾ التفاتاً من قبيل التّجريد. والمعنى: وأُبشّر المؤمنين.

وقد تقدّم القول في عطف الإنشاء على الإخبار عند قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ في أوائل سورة البقرة [25]. والّذي استقرّ عليه رأيي الآن أنّ الاختلاف بين الجملتين بالخبريّة والإنشائيّة اختلاف لفظيّ لا يؤثّر بين الجملتين اتّصالاً ولا انقطاعاً لأنّ الاتّصال والانقطاع أمران معنويّان، وتابعان للأغراض فالعبرة بالمناسبة المعنويّة دون الصّيغة اللّفظيّة، وفي هذا مقنع حيث فاتني التّعرّض لهذا الوجه عند تفسير آية سورة البقرة» (التّحرير والتّنوير، 28: 196- 197).

---

(1) نرجّح أن يكون دخل على العبارة اضطراب، وأنّ الأصل هو «ليس عطف جملة على جملة بل جملة على مجموع جمل».

إنّ ابن عاشور، على الرغم من إقراره بوجود احتمالين لتأويل عطف الإنشاء على الخبر في الآية: أوّلهما يرجع إلى عطف الغرض على الغرض، وثانيهما يرجع إلى عطف الجملة على الجملة، فإنّه لم يُبدِ ميلاً إلى أحد الاحتمالين على حساب الآخر. غير أنّه أعلن صراحة بمناسبة تحليل الاحتمال الثّاني أنّه أصبح متيقّناً من جواز عطف الإنشاء على الخبر. والتّحليل السّابق يوضّح أنّ مراعاة الوقائع الّتي يفرضها الخطاب مقدّمة عنده على ما أقرّته النّظريّتان النّحويّة والبلاغيّة.

وقد أشار ابن عاشور، في أكثر من موضع من تفسيره، إلى أنّ «منع عطف الإنشاء على الخبر على الإطلاق غير وجيه والقرآن طافح به» (التّحرير والتّنوير، 29: 210)، وأنّ عطف الإنشاء على الخبر «لا ضير فيه عند من تحقّق أساليب العرب، ورأى في كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه» (التّحرير والتّنوير، 2: 56).

ولا تقتصر أهمّيّة التّحليل المتعلّق بآية الصفّ على ما ذكرناه؛ بل إنّنا نقدّر أنّ الأساس الّذي بنى عليه ابن عاشور رأيه في المسألة أهمّ من الموقف الّذي أعلن عنه؛ إذ رأى «أنّ الاختلاف بين الجملتين بالخبريّة والإنشائيّة اختلاف لفظيّ لا يؤثّر بين الجملتين اتّصالاً ولا انقطاعاً، لأنّ الاتصال والانقطاع أمران معنويّان وتابعان للأغراض. فالعبرة بالمناسبة المعنويّة دون الصّيغة اللّفظيّة». هذا القول، في تقديرنا، من الأهمّيّة بمكان؛ لأنّه يوضّح اختلافاً جوهريّاً بين مفهوم المناسبة عند ابن عاشور ومفهومها عند المتقدّمين من علماء البيان ومن علماء المناسبات على حدّ سواء.

وبوسعنا أن نستنتج من ذلك أنّ مفهوم المناسبة مرّ بالأطوار نفسها الّتي مرّ بها مفهوم الانسجام المعاصر؛ إذ انتقلت أدبيّات تحليل الخطاب من مفهوم لفظيّ لسانيّ للانسجام جسّمته جهود هالّيداي وحسن إلى مفهوم تداوليّ عرفانيّ لا يقيم أصحابه وزناً كبيراً لعلامات الاتّساق اللّفظيّ، على أساس أنّها لا تمثّل شرطاً ضروريّاً ولا كافياً لانسجام الخطاب. فمن

الخطابات ما يكون منسجماً دون أن يتوفّر على أيّ عنصر من عناصر الاتّساق الّتي ألحّ عليها الرّوّاد في مجال لسانيّات النّص. ويبدو أنّ العلاقات المعنويّة بين أجزاء الخطاب أصبحت تستأثر بجهود المتأخّرين من محلّلي الخطاب دون العلاقات النّحويّة بينها.

إنّ المهمّ بالنّسبة إلينا في هذا السّياق أن نبيّن أنّ الواو، وهي من الواسمات الطّرازيّة لعلاقات المناسبة عند البيانيّين، يمكن أن تقوم بوسم علاقات يصنّفها البيانيّون عادة ضمن علاقات كمال الانقطاع. وقد تطلّب تبرير العطف في (7-ب) من الزّمخشري أن يتجاوز المستوى الموضعيّ إلى المستوى الكلّيّ من مستويات الخطاب. غير أنّ ابن عاشور يصرّ هنا على العدول عن النّظريّة البيانيّة، ويشدّد على جواز عطف الإنشاء على الخبر في كلّ مستويات الخطاب الموضعيّة منها والكلّيّة. وهو ما يوضّح أنّ النّظريّة البيانيّة عاجزة عن تفسير عدد كبير من حالات عطف الإنشاء على الخبر في مستويي الخطاب الموضعيّ والكليّ على حدّ سواء؛ بل إنّ الحلّ الّذي ارتآه الزّمخشريّ، وهو من علماء البيان، يُعد نوعاً من العدول عن النّظريّة البيانيّة الّتي لم تتجاوز المستوى الموضعيّ من مستويات تحليل الخطاب.

وقد كشفنا، في سياق هذا البحث، عن عدد كبير من مظاهر العدول في رؤية الزّمخشري البيانيّة، أمّا رؤية ابن عاشور فهي تجسّم صيغة أكثر بعداً عن النّظريّة البيانيّة الأصليّة من الزمخشري.

2-2- الواو الاعتراضية لا تتطلب مناسبة:

خلافاً لما أقرّه علماء البلاغة من أنّ الوصل يتطلّب مناسبة، فإنّ بعض استعمالات الواو في واقع الخطاب تخرج عن هذه القاعدة. من ذلك بعض استعمالات الواو الاعتراضيّة، ومنها المثال الآتي في (10ب):

(10) أ- ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۚ وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ﴾ [سبأ: 1-2].

ب- ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 3].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية في (10-ب): «كان ذكر ما يلج في الأرض وما يخرج منها مشعراً بحال الموتى عند ولوجهم القبور وعند نشرهم منها (...) وكان ذكر ما ينزل من السّماء وما يعرج فيها مومياً إلى عروج الأرواح عند مفارقة الأجساد ونزول الأرواح لتُرَدّ إلى الأجساد الّتي تعاد يوم القيامة، فكان ذلك مع ما تقدّم من قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِي ٱلْآخِرَةِۚ﴾ [سبأ: 1] مناسبة للتّخلّص إلى ذكر إنكار المشركين الحشر؛ لأنّ إبطال زعمهم من أهمّ مقاصد هذه السّورة، فكان التّخلّص بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ﴾، فالواو اعتراضيّة للاستطراد، وهي في الأصل واو عطف الجملة المعترضة على ما قبلها من الكلام. ولمّا لم تفد إلّا التّشريك في الذّكر دون الحكم دعوها بالواو الاعتراضيّة، وليست هنا للعطف لعدم التّناسب بين الجملتين، وإنّما جاءت المناسبة من أجزاء الجملة الأولى فكانت الثّانية استطراداً واعتراضاً» (التّحرير والتّنوير، 22: 138).

ولم نصادف ذكراً للواو الاعتراضيّة عند النّحاة المتقدّمين وفي كتب حروف المعاني تحديداً، وقد لاحظنا أنّ ابن هشام، وهو من المتأخّرين، لم يدرجها ضمن أقسام الواو، على الرغم من حرصه على تقصّي كلّ الأقسام حتّى بلغت عنده أحد عشر قسماً (مغني اللّبيب، 4: 351).

ويكاد يكون الأستراباذي هو الوحيد الّذي ذكر الواو الاعتراضيّة من النّحاة في حدود ما نعلم، على الرغم من أنّ ذكره لها كان في سياقات هامشيّة معدودة تتعلّق بإعراب بعض الشّواهد وشرحها (شرح الرّضيّ على الكافية، 3: 470؛ 4: 99؛ 4: 352).

كذلك لم نجد ذكراً لهذا القسم من الواو لدى القدامى من المفسّرين أمثال الزّمخشري والرّازي، خلافاً لابن عاشور الّذي تواتر ذكرها لديه على

نحو لم نجد له مثيلاً عند سابقيه، فقد أحصينا لديه ما يزيد على المئة مثال للواو الاعتراضيّة. وليس المثال المذكور في (10-ب) إلّا حالة للواو الاعتراضّية تناسب عدم المناسبة بين الجملة المعترضة وسابقتها. وقد رأينا في الفصل الثالث من الباب الثّاني من هذا البحث أنّ هذا لا ينطبق على كلّ الجمل الاعتراضيّة. ولكنّ المثال المذكور في (10-ب) يشير إلى إمكانيّة الوصل دون مناسبة خلافاً لما أقرّه علماء البلاغة. مع أنّ الوصل هنا ليس لدفع الإيهام.

وقد رأينا، في مبحث الاعتراض في الفصلين الثالث والرابع من الباب الثاني، أنّ مفهوم الاعتراض مثّل، في كثير من الأحيان، حلاً لكثير من المشاكل الّتي يطرحها انسجام الخطاب القرآنيّ. وتكمن قيمة الاعتراض بالنّسبة إلينا في هذا السّياق في كونه يجسّم، في كثير من الأحيان، حالات تناسب حالات كمال الانقطاع في المستوى الموضعيّ، وكثيراً ما يعمد ابن عاشور في هذه الحالات إلى التماس المناسبة في المستوى الكلّيّ كما في الآية الآتية في (11-ب):

(11) أ- ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ﴿76﴾ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [المؤمنون: 76-77].

ب- ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: 78].

إنّ العلاقة بين الآيتين في (11) هي بكلّ المعايير علاقة من علاقات كمال الانقطاع، نظراً إلى الاختلاف الواضح بين غرضي الآيتين. لكنّنا نجد أنّ بعض علماء المناسبة المتمسّكين بحرفيّة النّظريّة البيانيّة؛ مثل الرّازي، يلتمسون كلّ سبيل لإثبات المناسبة بين الآيتين؛ إذ إنّ وجود الواو يقتضي المناسبة حتّى وإن أدّى ذلك إلى التكلّف في تأويل الآية حتّى تستجيب لمتطلّبات المناسبة. يقول الرّازي معلّلاً وجه افتتاح الآية بحرف العطف:

«العطف لا يحسن إلّا مع المجانسة فأيّ مناسبة بين قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ وبين ما قبله؟ الجواب: كأنّه سبحانه لمّا بيّن مبالغة أولئك الكفّار في الإعراض عن سماع الأدلّة ورؤية العبر والتّأمل في الحقائق قال للمؤمنين وهو الّذي أعطاكم هذه الأشياء ووقفكم عليها، تنبيهاً على أنّ من لم يستعمل هذه الأعضاء فيما خلقت له فهو بمنزلة عادمها، كما قال تعالى: ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف: 26] تنبيهاً على أن حرمان أولئك الكفار ووجدان هؤلاء المؤمنين ليس إلا من الله» (مفاتيح الغيب، 23: 289).

يحاول الرّازي في الشّاهد السّابق أن يجد وجهاً للمناسبة بين الآيتين. ونلاحظ في تحليل العلاقة بين الآيتين نوعاً من التكلّف سببه التّمسّك بإجراء مفهوم المناسبة في المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الآيتين، وذلك يدلّ على نوع من التّسليم بمعطيات النّظريّة البلاغيّة حتّى لو أدّى ذلك إلى ليّ عنق الآية لتوافق نمط التّحليل المعتمد عند البلاغيّين. وتكفي هنا مقارنة الوارد لدى الرّازي بالوارد لدى ابن عاشور في تفسير الآية نفسها؛ إذ ينطلق ابن عاشور من اعتبار المتتالية السّابقة للآية في (11-ب) متتالية اعتراضيّة تمتدّ من الآية 23 إلى الآية 77 من السّورة نفسها، فالجملة في (11-ب) هي «إمّا معطوفة على جملة ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗ﴾ [المؤمنون: 21] والغرض واحد وما بينهما انتقالات. وإمّا مستأنفة رجوعاً إلى غرض الاستدلال والامتنان، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾ [المؤمنون: 23]» (التّحرير والتّنوير، 18: 103). فالعلاقة بين (11-أ) و(11-ب) تقوم على كمال الانقطاع في المستوى الموضعيّ بحسب ابن عاشور؛ لذلك نراه يبحث عن وجه المناسبة في المستوى الكلّيّ للخطاب، وهو ما نعود إليه في مبحث تالٍ من مباحث هذا الفصل.

ونكتفي هنا بتأكيد أنّ ما يعدّه البيانيّون من حالات كمال الانقطاع في المستوى الموضعيّ ليس بالضّرورة كذلك في المستوى الكلّيّ. ويمكن أن

يكون الوصل بالواو في هذه الحالة واسماً لعلاقة من علاقات المناسبة تتجاوز المستوى الموضعيّ في الخطاب. كما يكشف المثال السّابق أنّ المناسبة في الخبريّة بين الجملتين ليست شرطاً ضروريّاً ولا كافياً في المناسبة المعنويّة بينهما. وهو ما يؤكّد ملاحظة ابن عاشور السّابقة من وجه مغاير.

2-3- الفاء واصلاً في حالات كمال الانقطاع:

لا يقتصر الأمر في حالات كمال الانقطاع على الواو؛ بل إنّه يتجاوزها إلى حروف أخرى. ونذكر في ما يأتي مثالاً للفاء، وقد رأينا أنّ ابن عاشور عدّها أوسع من الواو من جهة الدّلالة على التّناسب. والآية الآتية في (12-ب) تطرح الإشكال نفسه المتعلّق بوجود الرّابط في فاتحة الآية مع انقطاع العلاقة في المستوى الموضعيّ بين الآيتين، وهو ما يقتضي الفصل بينهما.

(12) أ- ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

ب- ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: 98].

ولا يظهر من التأمّل في موقع الفاء وجه العلاقة الّتي تقوم الفاء بوسمها بين الجملتين المتعاقبتين. وقد بدت جهود المفسّرين في إثبات وجه للعلاقة بين الآيتين متكلّفة. وأورد ابن عاشور طائفة من آراء المفسّرين السّابقين في تحليل العلاقة بين الآيتين لا يخرج مجملها عن اعتبار الاستعاذة في الآية الثّانية نوعاً من أنواع العمل الصّالح المذكور في الأولى، أو شرطاً من شروط العمل الصّالح. من ذلك ما ورد لدى الزّمخشري من أنّ الآية في (12-ب) موصولة بذكر العمل الصّالح والوعد عليه «إيذاناً بأنّ الاستعاذة من جملة الأعمال الصّالحة الّتي يجزل الله عليها الثّواب» (الكشّاف، 2: 591). فالعلاقة بين الآيتين ترجع، بحسب هذا التّحليل، إلى معنى التّرتيب الذّكريّ الّذي أشار إليه النّحاة، ويتمثّل في عطف المفصّل على المجمل؛ إذ تكون الاستعاذة نوعاً من الأعمال الّتي ورد ذكرها مجملاً في الآية الأولى.

ولا يُقنع هذا النّمط من التّحليل ابن عاشور فهو في رأيه «إبداء مناسبة ضعيفة لا تقتضي تمكّن ارتباط أجزاء النّظم» (التّحرير والتّنوير، 14: 274). كذلك لم يقنعه الوجه الّذي ارتآه كلّ من الرّازي وأبي السّعود للمناسبة بين الآيتين، فقد عدّ الرّازي الآية الثّانية في (12-ب) بياناً لنوع العمل المذكور في الآية الأولى؛ ذلك أنّه «لمّا قال قبل هذه الآية: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ أرشد إلى العمل الّذي به تخلص أعماله عن الوساوس فقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾» (مفاتيح الغيب، 20: 268)، ولا يبعد عنه موقف أبي السّعود الّذي يرى أنّ الفاء للتّرتيب يقول: «وإذ قد انتهى الأمر إلى أنّ مدار الجزاء المذكور هو صلاح العمل وحسنه رتّب عليه بالفاء الإرشاد إلى ما به يحسن العمل الصّالح، ويخلص عن شوب الفاسد» (إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 5: 139). ويردّ ابن عاشور قولي الرّازي وأبي السّعود، معتبراً أنّ «في كلاميهما من الوهن أنّه لا وجه لتخصيص الاستعاذة بإرادة قراءة القرآن» (التّحرير والتّنوير، 14: 274).

ويمضي ابن عاشور في استعراض مواقف المفسّرين، وكلّهم يلتمس العلاقة بين الآيتين في المستوى الموضعيّ إلى أن يتوقّف عند رأي الطّيبي الّذي يتجاوز هذا المستوى ليلتمسها في المستوى الكلّيّ للسّورة. يقول ابن عاشور نقلاً عن الطّيبي: «قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ متّصل بالفاء بما سبق من قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]. وذلك لأنّه تعالى لمّا منّ على النّبي ﷺ بإنزال كتاب جامع لصفات الكمال، وأنّه تبيان لكلّ شيء، ونبّه على أنه تبيان لكلّ شيء بالكلمة الجامعة، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: 90] الآية، وعطف عليه ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: 91]، وأكّده ذلك التّأكيد، قال بعد ذلك ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾؛ أي إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشّريف الجامع الّذي نبّهت على بعض ما

اشتمل عليه، ونازعك فيه الشّيطان بهمزه ونفثه فاستعذ بالله منه، والمقصود إرشاد الأمّة» (التّحرير والتّنوير، 14: 274-275).

وقد بلغ استحسان ابن عاشور لرأي الطّيبي أنّه علّق عليه بالقول: «وهذا أحسن الوجوه، وقد انقدح في فكري قبل مطالعة كلامه، ثمّ وجدته في كلامه فحمدت الله وترحّمته عليه» (التّحرير والتّنوير، 14: 275). وهذا الاستحسان نابع من أنّ المنهج الّذي توخّاه الطّيبي موافق لمنهج ابن عاشور في تفسيره. وهو منهج يقوم على عدم الاقتصار على المستوى الموضعيّ في التّحليل إذا كان ذلك المستوى لا يفي بمتطلّبات المناسبة، وأن تلتمس المناسبة في مستوى البنية الكلّيّة للخطاب الّذي يكون الرّابط فيه واسماً لعلاقة بين أبنية كبرى. وبناء على ذلك يكون الرّابط أداة لاستئناف غرض جديد من الكلام يكون على علاقة بالغرض الرّئيس من السّورة أو بالأغراض الكلّيّة السّابقة. وقد بيّن الطّيبي أنّ الآية ترتبط بغرض سابق من أغراض السّورة يتعلّق بوصف القرآن، وأنّ هذه الآية جاءت لبيان بعض الأحكام المتعلّقة بتلاوة القرآن، وهي فاتحة التّنويه بالقرآن على ما يذهب إليه ابن عاشور.

ويظهر من تتبّع أقوال المفسّرين في مناسبة هذه الآية ومثيلاتها أنّه يوجد توجّهان في البحث في المناسبة في مواجهة هذه الحالات المشكلة: توجّه أوّل يبدو أصحابه أكثر تعلّقاً بالمستوى الموضعيّ في تحليل العلاقات بين الآيات، ويبدو تصنيفهم لعلاقات المناسبة أكثر تعلّقاً بحرفيّة النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة في هذا المجال، وبما رصده النّحاة والبلاغيّون من أصناف العلاقات انطلاقاً من شواهد لا تتجاوز الأزواج من الجمل في الغالب. وتوجّه ثانٍ يبدو أصحابه أكثر انفتاحاً على القضايا الّتي يثيرها الخطاب في مستوياته المختلفة، وأكثر تحرّراً من ضوابط النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة. وأصحاب هذا التوجّه الأخير، وعلى رأسهم ابن عاشور، تمكّنوا من ارتياد أصقاع في هذا المجال لم يتمكّن غيرهم من ارتيادها.

ويتمثّل موطن السّبق، بالنّسبة إلى ابن عاشور على نحو خاصّ، في التّفطّن

إلى أهمّيّة الأبنية الكبرى في تحليل الخطاب، وفي استثمار هذا المفهوم الّذي رأينا أنّه كان حاضراً لديه لإيجاد حلول لقضايا عالقة في تحليل الخطاب القرآنيّ لم يتمكّن علماء المناسبات الأوائل (إذا استثنينا بعض الإشارات لدى الزّمخشريّ وابن الزّبير) من حلّها إلّا على نحو مُتكلّف. والحلول الّتي ارتآها هؤلاء كانت في الأغلب تشهد على تشبّثهم بمنجز النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة الّذي لم يتجاوز حدود المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل.

يتّضح ممّا سبق أنّ دور الرّوابط في مستوى الأبنية الكلّيّة يختلف عن دورها في مستوى الأبنية الموضعيّة. فما ينظر إليه على أنّه حالة من حالات كمال الانقطاع في المستوى الموضعيّ ليس بالضّرورة كذلك في المستوى الكلّيّ. ونحاول في ما يأتي أن نتبيّن بعض مظاهر الاختلاف بين مفهوم الوصل البلاغيّ الّذي يقتصر على المستوى الموضعيّ، ومفهوم الوصل عند علماء المناسبة في المستوى الكليّ.

3- دور الرّوابط في تناسب الأبنية الكلّيّة:

نطلق في هذا المبحث من التّمييز بين أدوار للرّوابط في مستويات كلّيّة مختلفة؛ ذلك أنّ الرّوابط قد تنهض بأدوار في مستوى الأبنية الكبرى الدّلاليّة والتّداوليّة، وقد تنهض بأدوار في مستوى الأبنية العليا بالنّظر إلى الأنماط النّصية الّتي تبنى عليها المتتاليات أو السّور.

3-1- دور الرّوابط في مستوى الأبنية الكبرى:

يختلف دور الرّابط في مستوى الأبنية الكبرى بحسب تنوّع الوظيفة الّتي ينهض بها داخل المتتالية الواحدة، وهو ما يعرف عند علماء المناسبات بعطف جملة على مجموعة من الجمل، أو الرّبط بين متتاليتين من الجمل، أو ربط المتتالية بالغرض الكليّ الّذي بُنيت عليه السّورة، وأحياناً تكون للرّابط وظيفة تتجاوز حدود السّورة الواحدة عند علماء المناسبات من منطلق أنّ القرآن كلّه بمنزلة السّورة الواحدة عندهم. ونحاول أن نتناول هذه المستويات تباعاً.

3-1-1- الرّبط بين جملة ومتتالية:

لقد رأينا في حالات العدول عن النّظريّة البلاغيّة أنّ الواو قد تفيد علاقة من علاقات كمال الاتّصال. وفي المثال الآتي نجد أنّ ابن عاشور يربط على نحو واضح بين هذا النّمط من العدول وبين المستوى الكلّيّ، الّذي تتنزّل ضمنه العلاقة بين الجملة المعطوفة بالواو وما يسبقها.

3-1-1-1- الواو تفيد البيان عندما تعطف مجموعة من الجمل على جملة:

تقوم الواو في مستوى الأبنية الكلّيّة بوسم علاقات كمال الاتّصال كما في المثال الآتي:

(13) أ- ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُواْ بِهَا فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 103].

ب- ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿104﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الأعراف: 104-105].

ورد في تفسير الآية في (13-ب) لدى ابن عاشور: «عُطف قول موسى بالواو، ولم يفصل عمّا قبله، مع أنّ جملة هذا القول بمنزلة البيان لجملة ﴿بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾؛ لأنّه لمّا كان قوله: ﴿بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ حالاً من موسى، فقد فهم أن المقصود تنظير حال الّذين أُرسل إليهم موسى بحال الأمم الّتي مضى الإخبار عنها في المكابرة على التّكذيب، مع ظهور آيات الصدق، ليتمّ بذلك تشابه حال الماضين مع حال الحاضرين المكذّبين بمحمّد ﷺ. فجُعلت حكايةُ محاورة موسى مع فرعون وملئه خَبَراً مستقلاً؛ لأنه لم يُحك فيه قوله المقارن لإظهار الآية بل ذكرت الآية، من قبلُ، بخلاف ما حكي في القصص الّتي قبلَها فإنّ حكاية أقوال الرّسل كانت قبل ذكر الآية، ولأنّ القصّة هنا قد حكي جميعها باختصار بجُمَل ﴿بَعَثْنَا﴾، ﴿فَظَلَمُواْ﴾، ﴿فَٱنظُرْ﴾، فصارت جملة:

﴿قَالَ﴾ تفصيلاً لبعض ما تقدّم، فلا تكون مفصولة لأنّ الفصل إنّما يكون بين جملتين، لا بين جملة وبين عدّة جمل أخرى» (التّحرير والتّنوير، 9: 37).

يبيّن التّحليل السّابق أنّ ابن عاشور يتمثّل علاقة الآية المعطوفة بما يسبقها على أنّها علاقة تفصيل بإجمال؛ فالآية جاءت تُفَصِّل ما ورد قبلها مجملاً، وهنا يصوغ ابن عاشور قاعدة خاصّة بالعطف في مستوى الأبنية الكبرى تختلف عن القاعدة الّتي قرّرها البلاغيّون للعطف في مستوى الأبنية الموضعيّة. والقاعدة هنا يمكن أن نصوغها في (14) في ما يأتي:

(14) إذا كانت العلاقة بين جملة ومتتالية بيانيّة فإنّه يجوز الوصل بينهما.

والمقارنة الّتي يعقدها ابن عاشور بين قصّة موسى وقصص الأنبياء المذكورين قبله في السّورة تدلّ على أنّ الأمر له علاقة بالبنية العليا للمتتاليات القصصيّة في السّورة، وهو ما نعود إليه لاحقاً في سياق هذا المبحث. ونكتفي بالإشارة هنا إلى أنّ قصص الأنبياء الّتي سبقت قصّة موسى في سياق السّورة التُزم فيها تتابع الأحداث في مستوى الخطاب على النّحو الّذي يفترض أنّها وقعت به في مستوى الخبر، فجاءت النّتائج فيها مرتّبة على الأسباب على ما يقتضيه منطق تعاقب الأحداث في الزّمن. أمّا قصّة موسى فقد افتتحت بنوع من الاستباق للأحداث تضمّن خاتمة القصّة، ثمّ ورد تفصيل الحيثيّات الّتي أدّت إلى تلك الخاتمة.

وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أنّ العلاقَةَ بين المتتالية الاستباقيّة في القصّة وما يعقبها علاقةٌ بيانية. ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أنّ العلاقة البيانيّة في هذه الحالة قامت على نوع من الخروج على التّرتيب الطبيعيّ للوقائع في عالم من العوالم الممكنة. وتكون علاقة الانسجام الموسومة في هذه الحالة من صنف العلاقات الوظيفيّة على ما قرّره داك في تعريف هذا النّوع من علاقات الانسجام الّذي جعله مقابلاً لصنف العلاقات الماصدقيّة.

لقد قامت العلاقة الوظيفيّة هنا على تفسير النّتيجة الّتي آلت إليها الأحداث في القصّة بعد أن وردت تلك النّتيجة في صيغة الاستباق. لكن قد

يحدث العكس فتفيد الواو النّتيجة في هذا المستوى الكلي فتعطف الجملة على المتتالية من الجمل.

3-1-1-2- الواو تفيد النّتيجة وتنوب عن الفاء عدولاً عن الأصل:

إنّ وسم الواو لعلاقة النّتيجة يطرح تحدّياً أكبر على النّظريّتين النّحويّة والبلاغيّة معاً، ولا نعلم أحداً من المفسّرين أو البيانيّين أو النّحاة قال بذلك قبل ابن عاشور، ونمثّل لذلك بتفسير الآيات الآتية لديه.

(15) أ- ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿124﴾ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿125﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿126﴾ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿127﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿128﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 124-129].

ب- ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَـٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [البقرة: 130].

ج- ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91].

ورد في تفسير الآية في (15-ب) لدى ابن عاشور «موقع هاته الآيات من

سوابقها موقع النّتيجة بعد الدّليل، فإنّه لمّا بيّن فضائل إبراهيم من قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾ إلى هنا عُلم أنّ صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والاقتداء به إلّا سفيه العقل، أفن الرّأي. فمقتضى الظّاهر أن تعطف على سوابقها بالفاء، وإنّما عدل من الفاء إلى الواو ليكون مدلول هذه الجملة مستقلاً بنفسه في تكميل التّنويه بشأن إبراهيم، وفي أنّ هذا الحكم حقيق بملّة إبراهيم من كلّ جهة لا من خصوص ما حكي عنه في الآيات السّالفة، وفي التّعريض بالّذين حادوا عن الدّين الّذي جاء متضمّناً لملّة إبراهيم، والدّلالة عن التّفريع لا تفوت لأنّ وقوع الجملة بعد سوابقها متضمّنة هذا المعنى دليل على أنّها نتيجة لما تقدّم كما تقول: "أحسن فلان تدبير المهمّ وهو رجل حكيم" ولا تحتاج إلى أن تقول: "فهو رجل حكيم"» (التّحرير والتّنوير، 1: 724).

يظهر هنا أنّ الواو يقوم بوسم علاقة النّتيجة بدلاً من الفاء. وعلى الرغم من أنّ النّحاة وعلماء البلاغة أشاروا إلى المعاني الّتي تخرج إليها حروف العطف، فينوب بعضها عن بعض، فإنّنا لم نسمع أنّ أحدهم قال بإفادة الواو للنتيجة ولو على سبيل المجاز. ويبدو أنّ هذا ممّا انفرد به ابن عاشور في دلالة الواو. ووُقوع الواو موقع الفاء يرتبط بغرض تداوليّ من أغراض الخطاب يناسب عمل الخطاب الكلّيّ الّذي تضطلع به المتتالية. فالعطف يتنزّل لذلك ضمن مستوى الأبنية الكبرى في الخطاب لا في المستوى الموضعيّ، وهو ما أشار إليه ابن عاشور من أنّ الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾. فهي ليست معطوفة على سابقتها في المستوى الموضعيّ. والآية تتنزّل بذلك من المتتالية منزلة التّكميل؛ إذ قد يتبادر إلى ذهن المتقبّل أنّ التّنويه بإبراهيم مخصوص بما ذكر في الآيات السّابقات.

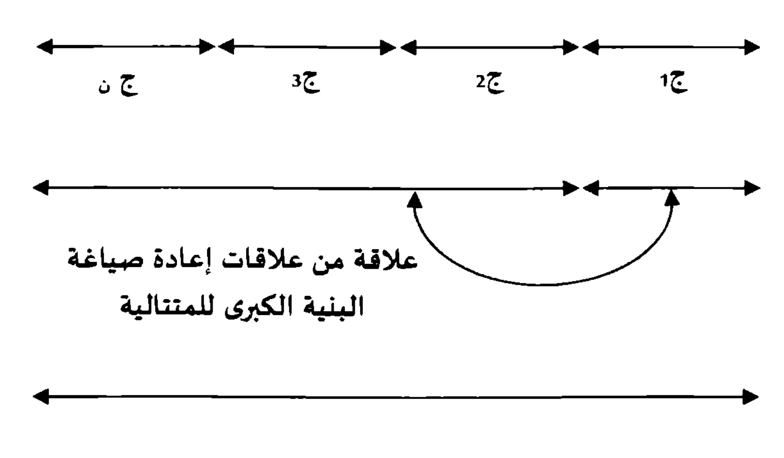
ومن المعلوم أنّ نكتة التّكميل هي دفع إيهام خلاف المقصود على ما بينّاه في مبحث الاعتراض، فالانتقال من الخاصّ إلى العامّ يهيّئ الآية لأن تكون بمنزلة النّتيجة أو الفذلكة للكلام السّابق.

والمثال الثّاني في (15-ج) أنموذج آخر للواو الّذي يفيد معنى النّتيجة؛ ذلك أنّ موقع الآية فيه أشبه بموقع النّتيجة أو العبرة في خاتمة المتتالية القصصيّة. فقد ورد لدى ابن عاشور أنّ افتتاح الآية في (15-ج) بالواو يدلّ على اندراجها ضمن ما أطلقنا عليه "البنية الكبرى" للمتتالية. يقول: «وجود واو العطف في صدر هذه الجملة ينادي على أنّها نزلت متناسقة مع الجمل الّتي قبلها، وأنّها وإيّاها واردتان في غرض واحد هو إبطال مزاعم المشركين، فهذا عطف على جملة ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ﴾ [الأنعام: 89]، وأنّها ليست ابتدائيّة في غرض آخر» (التّحرير والتّنوير، 7: 361).

إنّ ما نستفيده من كلام ابن عاشور أنّ مجرّد وجود واو العطف علامة من علامات المناسبة بين الآية وسابقتها، وأنّ غياب المناسبة الموضعيّة بين الآية المعطوفة بالواو وسابقتها، يؤدّي إلى تجاوز هذا المستوى والبحث عن المناسبة في المستوى الكلّيّ. والمناسبة هنا، كما هو واضح من كلام ابن عاشور، هي مناسبة بين جملة ومجموعة من الجمل. ووجه المناسبة هو الاندراج مع الجمل السّابقة ضمن غرض واحد أو عمل كليّ من أعمال الخطاب هو «إبطال مزاعم المشركين». يقول: «وقد جاءت هذه الآية في هذا الموقع كالنّتيجة لما قبلها من ذكر الأنبياء وما جاؤوا به من الهدى والشّرائع والكتب. فلا جرم أنّ الّذين قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ قد جاؤوا إفكاً وزوراً، وأنكروا ما هو معلوم في أجيال البشر بالتّواتر» (التّحرير والتّنوير، 7: 361).

إنّ العلاقات الّتي أشرنا إليها في مبحث اتّصال الجملة بمجموعة الجمل لا تخرج عن علاقات التّعميم والإجمال والنّتيجة والفذلكة، حيث تكون الجملة المعطوفة على متتالية الجمل متضمّنة لصياغة عامّة هي بمثابة الخلاصة المركّزة للغرض الشّامل للمتتالية، أو لبنيتها الكبرى. وغالباً ما تكون الجملة المعطوفة في موقع الفاتحة بالنّسبة إلى المتتالية أو في موقع الخاتمة منها. وقد أشار داك إلى أهمّيّة هذه المواقع في الخطاب؛ إذ إنّها تتضمّن في الغالب

صيغة من صيغ البنية الكبرى. فالجمل الّتي تحتلّ هذه المواقع ترتبط بما يليها أو بما يسبقها عبر علاقة من علاقات إعادة الصّياغة المناسبة لغرض المتتالية أو لبنيتها الكبرى. فالعلاقة بين هذا الصّنف من الجمل وبقيّة جمل المتتالية تتنزّل في مستوى الأبنية الكبرى، على الرغم من اندراجها مع بقيّة جمل المتتالية ضمن بنية كبرى واحدة، وهو ما نوضّحه بالتّمثيل الآتي:



متتالية قائمة على بنية كبرى واحدة

3-1-2- الرّبط بين متتاليتين من الجمل:

3-1-2-1- الواو لعطف المتتاليتين في الغرضين تتطلب مناسبة بين الغرضين:

يمكن أن نصنّف الواو الابتدائية ضمن أنواع الواو الّتي لا تتطلّب مناسبة موضعيّة بين الجملتين؛ ذلك أنّ العلاقة بين الجملتين المتتابعتين تقوم في هذه الحالة على كمال الانقطاع، فتتمحّض الواو للرّبط بين متتاليتين من الجمل. ونمثّل لذلك بالآية الآتية في (16):

(16) ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «الواو لِعطف طائفة من الجمل على طائفة مسوق كلّ منهما لغرض. جمعتهما في الذّكر المناسبة بين الغرضين. فلا

يتطلّب في مثله إلّا المناسبة بين الغرضين لا المناسبة بين كلّ جملة وأخرى من كلا الغرضين على ما حقّقه التّفتازاني في (**شرح الكشّاف**)، وقال السّيّد: إنّه أصل عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثيرون، فأشكل عليهم الأمر في مواضع شتّى، وأصله مأخوذ من قول (**الكشّاف**): "وقصّة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصّة ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [البقرة: 6] كما تُعطف الجملة على الجملة"، فأفاد بالتّشبيه أنّ ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقّق عبد الحكيم: وهذا ما أهمله السّكّاكي؛ أي في أحوال الفصل والوصل، وتفرّد به صاحب (**الكشّاف**). واعلم أنّ الآيات السّابقة لمّا انتقل فيها من الثّناء على القرآن بذكر المهتدين به بنوعيْهم الّذين يؤمنون بالغيب والّذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدّم، وانتقل من الثّناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الّذين أريد بهم الكافرون صراحةً وهم المشركون، كان السّامع قد ظنّ أنّ الّذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]، فلم يكن السّامع سائلاً عن قسم آخر وهم الّذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشّرك أو غيرَه، وهم المنافقون الّذين هم المراد هنا بدليل قول: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا...﴾ [البقرة: 14] إلخ، لأنّه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسّامعين؛ ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو؛ إذ ليست الجملة المتقدّمة مقتضية لها ولا مثيرة لمدلولها في نفوس السّامعين، بخلاف جملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] تُرك عطفها على الّتي قبلها؛ لأنّ ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقّباً للسّامع، فكان السّامع كالسّائل عنه، فجاء الفصل للاستئناف البيانيّ» (التّحرير والتّنوير، 1: 259).

يُفهم من كلام ابن عاشور أنّ العلاقة بين المتتالية الّتي ذُكر فيها الكافرون ارتبطت بسابقتها الّتي ذُكر فيها المؤمنون بعلاقة المقابلة. وقد فصلت المتتالية الّتي ذُكر فيها الكافرون لأنّها مستأنفة بيانيّة. أمّا المتتالية الّتي ذُكر فيها المنافقون فقد افتُتحت بالواو على الرغم من انقطاعها عن سابقتها، وليس في

الكلام السّابق ما يقتضيها. فالواو هنا هي الواو الاستئنافيّة أو الابتدائيّة الّتي تعلن عن افتتاح غرض جديد من أغراض الكلام، وفي هذه الحالة لا تطلب المناسبة بين الجملتين؛ بل بين الغرضين. فهي الواو الّتي تعطف قصّة على قصّة، كما يقول ابن عاشور في تفسير الآية الآتية في (17-أ):

(17) أ- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [هود: 25].

ب- ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾ [طه: 77].

جاء في تفسير الآية في (17-أ) لدى ابن عاشور ما يُستفاد منه تعريف صريح للواو الابتدائيّة لديه؛ إذ رأى أنّ الآية «انتقال من إنذار المشركين ووصف أحوالهم، وما ناسب ذلك، إلى موعظتهم بما أصاب المكذّبين قبلهم من المصائب، وفي ذلك تسلية للنّبي ﷺ بما لاقاه الرّسل -عليهم السّلام- قبله من أقوامهم. فالعطف من عطف القصّة على القصّة، وهي الّتي تسمّى الواو الابتدائيّة» (التّحرير والتّنوير، 12: 43).

فالواو الابتدائيّة لديه هي الواو الّتي تعطف متتالية من الآيات ينتظمها غرض واحد على متتالية أخرى في غرض آخر، والمعنى نفسه يتكرّر في تفسير الآية الثّانية في (17-ب)؛ إذ يقول: «فجملة ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ﴾ ابتدائيّة، والواو عاطفة قصّة على قصّة وليست عاطفة بعض أجزاء قصّة على بعض آخر» (التّحرير والتّنوير، 16: 270).

وبناء على ذلك، يميّز ابن عاشور بين الواو العاطفة بين الجمل في الغرض الواحد من ناحية وبين الواو العاطفة قصّة على قصّة، والعاطفة قصّة هي دون غيرها الواو الابتدائيّة لديه، وهي الواو الّتي تفتتح غرضاً جديداً من أغراض الخطاب. وفي مقابل هذا الوضوح في تعريف الواو الابتدائيّة لدى ابن عاشور، بالاعتماد على مستوى البنية الكبرى في الخطاب، نلاحظ تذبذباً عند النّحاة في مواقفهم من حروف الاستئناف بين من يعترف بها، ومن ينفي وجودها. يقول المرادي: «واو الاستئناف، ويقال: واو الابتداء. وهي الواو

الّتي يكون بعدها جملة غير متعلّقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب (...) وذكر بعضهم أنّ هذه الواو قسم آخر، غير الواو العاطفة. والظّاهر أنّها الواو الّتي تعطف الجمل الّتي لا محلّ لها من الإعراب لمجرّد الرّبط، وإنّما سمّيت واو الاستئناف لئلّا يتوهّم أنّ ما بعدها من المفردات معطوف على ما قبلها» (الجنى الدّاني، 162).

إنّ سبب هذا الاختلاف في تعريف الواو الابتدائيّة يرجع إلى أنّ النّحاة يتعاملون معها بمعيار البنية العامليّة. وهو ما أدّى بمن يعترفون بوجودها منهم إلى تأكيد سمة الانقطاع المعنويّ بين الجملة المستأنفة وسابقتها؛ بل إنّ منهم من عرّفها على نحو يُفهم منه اشتراط عدم المناسبة بين الجملة المستأنفة وسابقتها. من ذلك ما ذكره العلائي في سياق "الكلام على الواو العاطفة": «وهي إمّا أن تعطف مفرداً على مفرد أو جملة على جملة، فإذا عطفت جملة على أخرى اشترط أن يكون بينهما تناسب يقتضي المشاركة بالعطف، فلا يحسن أن تقول زيد قائم وعمرو شاعر لعدم المناسبة بينهما إلّا أن يكون ذلك جواباً لمن أنكر هذين الحكمين أو شكّ فيهما، فتكون قرينة كلامه المتقدّم هي المقتضية لجواز العطف بين هاتين الجملتين، وقد عيب على أبي تمّام قوله:

(لا والّذي هو عالم أنّ النّوى صبر وأنّ أبا الحسين كريم)

إذ لا مناسبة بين هاتين الجملتين؛ ولهذا قال النّحاة في الواو الّتي تعطف جملة مبتدأة على كلام متقدّم تامّ أنّها واو الاستئناف، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ [طه: 105] وإن كانت صورتها صورة العطف، وبعضهم يعدُّها مغايرة للواوات المتقدّم ذكرها. والصّحيح أنّها وإن كانت للاستئناف فلم تخرج عن معنى العطف، ولكن لا تشرك بين ما بعدها وما قبلها إلّا في أصل الإخبار دون شيء آخر، فكأنّ القائل بعد كلامه المتقدّم قال: وأخبرك أيضاً بكذا» (الفصول المفيدة في الواو المزيدة، 56).

إنّ هذا التّعريف لواو الاستئناف يوحي بانقطاع العلاقة بين الجملة المستأنفة وسابقتها بما في ذلك علاقة المناسبة؛ لأنّ المناسبة مختصّة بالواو العاطفة في نظرهم. ويظهر هنا اضطراب في إقرار أغلب النّحاة أنّ واو الاستئناف هي الواو العاطفة، وفي نفي أيّ علاقة بين الجملتين المترابطتين بها. ويرجع هذا الاضطراب عند النّحاة إلى الاقتصار في النّظر إلى وظيفة واو الاستئناف على المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين.

وقد سكت البلاغيّون عن واو الاستئناف فلم يبيّنوا إن كانت الجملة المفتتحة بواو الاستئناف موصولة أو مندرجة ضمن علاقات كمال الانقطاع، وقد يكون ذلك راجعاً إلى الخلاف بينهم وبين النحاة في تعريف الاستئناف تعريفاً يلحق الجملة المستأنفة بعلاقات كمال الاتّصال الّتي تتطلّب الفصل بين الجمل، وعموماً إنّ هذا الصّنف من الجمل يطرح إشكالاً على النّظريّة البلاغيّة الّتي بنت تصنيفها للعلاقات بين الجمل على مفهومي الوصل والفصل.

وقد رأينا في عدّة مناسبات أنّ الجملة الموصولة بالواو وغيرها من حروف العطف يمكن أن تندرج ضمن علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع على حدّ سواء. في مقابل ذلك نجد لدى علماء المناسبات وعياً بالفرق بين نوعي الواو يتأسّس على الوعي بالفرق بين مستويي الخطاب الموضعيّ والكليّ، من ذلك المقابلة بين نوعي الواو لدى ابن عاشور في تفسير الآيتين الآتيتين:

(18) أ- ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38].

ب- ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 39].

يقدّم ابن عاشور تحليلاً للآيتين يتجاوز فيه المستوى الموضعيّ للعلاقة بينهما إلى المستوى الكلّيّ للمتتالية المشتملة عليهما. ونورد المتتالية كاملة في (19):

(19) ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿36﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿37﴾ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿38﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 36-39].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية في (18-ب): «يجوز أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه جملة: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾. والمعنى: والّذين كذّبوا بآياتنا ولم يستمعوا لها؛ أي لا يستجيبون، بمنزلة صمّ وبكم في ظلمات لا يهتدون. ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة والواو استئنافية؛ أي عاطفة كلاماً مبتدأ ليس مرتبطاً بجملة معيّنة من الكلام السّابق، ولكنّه ناشئ عن جميع الكلام المتقدّم. فإنّ الله لمّا ذكر من مخلوقاته وآثار قدرته ما شأنه أن يعرّف الناس بوحدانيّته، ويدلّهم على آياته وصدق رسوله أعقبه ببيان أنّ المكذّبين في ضلال مبين عن الاهتداء لذلك، وعن التأمّل والتّفكير فيه» (التّحرير والتّنوير، 7: 218).

يوضّح الاحتمالان اللذان ذكرهما ابن عاشور لاتّصال الآية أنّه يميّز بين الواو العاطفة والواو الاستئنافيّة، ففي الاحتمال الأوّل تكون الواو عاطفة للآية في (18-ب) على الآية الأولى من المتتالية في (19). وبهذا التّقدير يكون ما بينهما من آيات في حكم الاعتراض. وفي الاحتمال الثّاني تكون الواو استئنافيّة، وهنا يقدّم ابن عاشور تعريفاً طريفاً للواو الاستئنافيّة لم يسبقه إليه أحد في حدود ما نعلم، وهو تعريف يتأسّس على نمط من الوعي بالبنية الكلّيّة للخطاب؛ إذ يعدّ الواو الاستئنافيّة «عاطفة كلاماً مبتدأ ليس مرتبطاً بجملة معيّنة من الكلام السّابق، ولكنّه ناشئ عن جميع الكلام المتقدّم». فالواو الاستئنافيّة بهذا الاعتبار هي الواو العاطفة بين متتاليتين من الجمل. وهذا المستوى من العطف بين المتتاليات في الخطاب يبدو أنّه لا يخضع

تماماً للقواعد الّتي وضعها النّحاة والبلاغيّون للعطف بناء على المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل المتعاطفة.

وبناء على هذا التّعريف، فإنّ الواو الاستئنافيّة صنف من أصناف الواو العاطفة يختصّ بالمستوى الكلّيّ من مستويات الخطاب، في مقابل الواو العاطفة الّتي تختص بالمستويين العامليّ والموضعيّ. وما يقال عن الواو ينطبق كذلك على كلّ الحروف الّتي تُوسم بأنّها حروف استئناف أو ابتداء مثل «بل» الّتي تفيد الإضراب الانتقاليّ و«أم» المنقطعة.

3-1-2-3- «بل» تفيد الانتقال من غرض إلى آخر:

من حروف الاستئناف، الّتي تقوم بوسم الانتقال من بنية كبرى إلى بنية أخرى، نذكر «بل» الانتقاليّة، ومن نماذجها المثال الآتي في (20):

(20) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ۝٩ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: 6-12].

إنّ السّؤال الّذي يُطرح هنا: هل مفهوم الإضراب الّذي تحدّث عنه النّحاة كافٍ لتعيين علاقة الانسجام بين المتتاليتين السّابقة لـ «بل» واللّاحقة بها؟

يذكر ابن عاشور وجهين لهذه العلاقة بحسب المعنى الّذي تفيده ﴿كَلَّآ﴾، وهو يرى في الوجه الأوّل أنّ ﴿كَلَّا﴾ حرف ردع عن الكلام السّابق؛ أي «ردع عمّا هو غرور بالله أو بالغرور ممّا تضمّنه قوله: ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾ (التّحرير والتّنوير، 30: 178). فيكون «قوله بعده: ﴿بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ﴾ إضراباً انتقاليّاً من غرض التّوبيخ والزّجر على الكفر إلى ذكر جرم فظيع آخر، وهو التّكذيب بالبعث والجزاء ويشمله التّوبيخ بالزّجر بسبب أنّه معطوف على توبيخ وزجر؛ لأنّ ﴿بَلْ﴾ لا تخرج عن معنى العطف أي العطف في الغرض لا في نسبة الحكم. ولذلك يتبع المعطوف بها المفرد في

إعراب المعطوف عليه، فيقول النّحويّون: إنّها تُتْبَع في اللّفظ لا في الحكم، أي هو إتباعُ مناسبة في الغرض لا إتباعٌ في النّسبة» (التّحرير والتّنوير، 30: 178).

وتكون ﴿كَلَّا﴾ في الوجه الثّاني «إبطالاً لوجود ما يغرّ الإنسان أن يشرك بالله؛ أي لا عذر للإنسان في الإشراك بالله؛ إذ لا يوجد ما يغرّه به» (التّحرير والتّنوير، 30: 178). فيكون قوله: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ﴾ على هذا الوجه «إضراباً إبطاليّاً، وما بعد ﴿بَلْ﴾ بياناً لِما جرَّأهم على الإشراك، وأنّه ليس غروراً؛ إذ لا شبهة لهم في الإشراك حتّى تكون الشّبهة كالغرور (...) وعلى هذا الوجه يكون فيه إشارة إلى أنّ إنكار البعث هو جماع الإجرام» (التّحرير والتّنوير، 30: 178).

هذان الوجهان يناسبان الوجهين اللذين ذكرهما النّحاة لـ «بل»، فهي على الوجه الأوّل عندهم تفيد الإضراب على جهة التّرك للانتقال من غرض إلى غرض، وهذه الّتي يسمّونها «بل الابتدائية»، وهي على الوجه الثّاني عندهم تفيد الإضراب على جهة الإبطال، وهي الّتي يسمونها «بل العاطفة» (الجنى الدّاني، 235؛ مغني اللّبيب، 2: 184). وابن عاشور يرى في الوجه الأوّل أنّ «بل» ابتدائيّة تفيد الانتقال إلى غرض جديد لكنّها لا تخرج عنده عن معنى العطف، وهذا موافق لمذهب بعض النّحاة الّذين يرون أنّ حروف الاستئناف هي الحروف العاطفة جملة لا محلّ لها على جملة لا محلّ لها، وأنّها لا تفيد التّشريك في الحكم. ولكنّ ذلك لا ينفي أن تكون هناك مناسبة بين الغرض المنتقل منه والغرض المنتقل إليه. وقد أرجع ابن عاشور المناسبة في هذا الوجه إلى الغرض من المتتالية، وهو التّوبيخ والزّجر؛ أي إنّ المناسبة هنا تداوليّة ترجع إلى عمل الخطاب الكلّيّ؛ إذ إنّ «التّكذيب بالبعث والجزاء يشمله التّوبيخ بالزّجر بسبب أنّه معطوف على توبيخ وزجر» بحسب عبارة ابن عاشور. وفي الوجه الثّاني تشترك «بل» مع «كلا» في معنى الإبطال، فتكون حرفاً عاطفاً، وتكون العلاقة بين ما بعد

«بل» وما قبلها علاقة بيانيّة، أي إنّ ما بعد «بل» يتضمّن بياناً لما أبطلته «كلّا»[1].

إنّ «بل» الابتدائيّة عند ابن عاشور هي الانتقاليّة دون الإبطاليّة، لأنّها تفيد الانتقال من غرض إلى غرض، والجملة بعدها تكون دائماً في موقع الاستئناف الابتدائيّ. ونسوق المثال الآتي الّذي تمحّضت فيه «بل» للابتداء:

(21) ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿15﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿16﴾ كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿17﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الفجر: 15-18].

ورد في تفسير المتتالية (21) لدى ابن عاشور أنّ «"بل" إضراب انتقاليّ. والمناسبة بين الغرضين المنتقل منه والمنتقل إليه مناسبة المقابلة لمضمون ﴿فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ﴾ من جهة ما توهّموه أنّ نعمة مالهم وسعة عيشهم تكريم من الله لهم، فنبّههم الله على أنّهم إن أكرمهم الله فإنّهم لم يكرموا عبيده شحّاً بالنّعمة؛ إذ حرموا أهل الحاجة من فضول أموالهم، وإذ يستزيدون من المال ما لا يحتاجون إليه، وذلك دحض لتفخّرهم بالكرم والبذل. فجملة: ﴿لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾ استئناف كما يقتضيه الإضراب، فهو إمّا استئناف ابتداء كلام، وإمّا اعتراض بين كلا وأختها» (التّحرير والتّنوير، 30: 332).

وهنا نلاحظ أنّ الحرص على تعيين المناسبة يدلّ على أنّ معنى الإضراب في حدّ ذاته ليس كافياً في تعيين علاقة الانسجام؛ ذلك أنّه يمثّل عنواناً واسعاً تندرج تحته احتمالات متنوّعة تنوّع استعمالات الرّابط. وقد

---

(1) ينفي بعض النّحاة وجود «بل» الّتي تفيد الإبطال في الخطاب القرآنيّ (انظر مثلاً: ابن مالك، شرح الكافية الشّافية، 3: 1233)، وهو موقف لا تخفى جذوره العقائديّة؛ لأنّ «بل الإبطاليّة» تفيد تصحيح الخطأ الّذي قد يقع فيه المتكلّم، وبعض النّحاة ينفون هذا النّوع من الإضراب الإبطاليّ في القرآن من منطلق تنزيه الكلام الإلهيّ عن السّهو والخطأ. وابن عاشور لا يتّفق مع هذا الرّأي، وتفسيره طافح بأمثلة هذا النّوع من الإضراب.

رأينا أنّها تتجاوز المعنيين اللّذين ضبطهما النّحاة لـ «بل». ونشير إلى أنّ «بل» في هذه الحالة، الّتي تقوم فيها بوسم الانتقال من غرض إلى غرض، لا تؤثّر في صدق القضايا المعبّر عنها في الجمل، أو في المتتاليات المتعاطفة، خلافاً لـ «بل» الإبطاليّة. بل إنّنا لاحظنا أنّ ابن عاشور يستثني «بل» من الجملة المستأنفة بعدها؛ يظهر ذلك في تكرّر الإشارة إلى أنّ ما بعد «بل» بمنزلة الاستئناف أو في موقع الاستئناف. فـ «بل» هنا تختصّ بنوع من الاستقلاليّة التّركيبيّة عمّا قبلها وعمّا بعدها. وهذه الخصيصة هي الّتي أثبتها المعاصرون لواسمات الخطاب. إنّ «بل» في مثل هذه السّياقات واسم من واسمات الخطاب ينبّه المخاطب إلى الانتقال من غرض إلى غرض. ولا يزيد معنى الإضراب فيها على معنى الانتقال.

أمّا علاقة الانسجام فيبدو أنّها تُستفاد من العلاقة بين الغرضين، وهي ليست ملازمة لـ «بل» إذا أخذنا في الاعتبار أنّ المقابلة يمكن التّعبير عنها بـ «بل» أو بغيرها من الواسمات مثل «أم» المنقطعة الّتي تشارك «بل» في التّعبير عن الإضراب الانتقالي.

3-1-2-3- الجملة المفتتحة بأم المنقطعة في حكم الاستئناف الابتدائي:

يعدّ ابن عاشور الجملة المفتتحة بـ «أم» المنقطعة في حكم الاستئناف الابتدائيّ. وكنّا تبينّا في الفصل الثّاني من الباب الثّاني من هذا البحث أنّ مفهوم الاستئناف الابتدائيّ لديه يطابق مفهوم كمال الانقطاع لدى علماء البلاغة، وهو يناسب الانتقال من غرض إلى غرض جديد. وبوسعنا أن نرى، بناء على ذلك، أنّ بعض الأدوات من قبيل «أم» المنقطعة و«بل» الانتقاليّة واسمات محتملة لهذا النّوع من العلاقات، وهو ما سكت عنه علماء البلاغة؛ إذ أوكلوا أمر حروف العطف إلى النحاة الّذين اكتفوا بدورهم بالحديث عن حروف الابتداء من منطلقات تتعلّق بالبنية العامليّة، وأغفلوا دور هذا النّوع من الحروف الّذي يتجاوز مستوى البنية العاملية.

وقد اكتفى النّحاة، في ما اطّلعنا عليه من كتبهم، بالنّسبة إلى «أم»، بالتّمييز بين «أم» المتّصلة و«أم» المنقطعة. ولم نجد عندهم وصفاً لـ «أم» المنقطعة بأنّها حرف من حروف الاستئناف خلافاً لعلماء المناسبات أمثال ابن عاشور، فقد رأى أنّ الجملة المفتتحة بـ «أم» المنقطعة لها حكم الاستئناف. ومن نماذج ذلك ما ورد في تفسير الآية الآتية في (22-ب) لديه:

(22) أ- ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٞۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾ [هود: 12].

ب- ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: 13].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: ﴿أَمۡ﴾ هذه منقطعة بمعنى «بل» الّتي للإضراب للانتقال من غرض إلى آخر، إلّا أنّ «أم» مختصّة بالاستفهام، فتُقدّر بعدها همزة الاستفهام. والتّقدير: «بل أيقولون افتراه»، والإضراب انتقاليّ في قوّة الاستئناف الابتدائيّ، فللجملة حكم الاستئناف. والمناسبة ظاهرة؛ لأنّ الكلام في إبطال مزاعم المشركين، فإنّهم قالوا: هذا كلام مفترى، وقرّعهم بالحجّة. والاستفهام إنكاريّ» (التّحرير والتّنوير، 12: 19).

بذلك تكون المناسبة بين المتتالية اللّاحقة لـ «أم المنقطعة» وسابقتها مناسبة بين غرضي المتتاليتين، وتتأسّس على البنية الكبرى الجامعة للمتتاليتين، وهي في هذه الحالة بنية كبرى تداوليّة تتمثّل في «إبطال مزاعم المشركين». ونستنتج من ذلك أنّ معنى الإضراب الانتقاليّ، الّذي يذكره النّحاة في «أم» المنقطعة، لا يطابق علاقة الانسجام الّتي تتنوّع بتنوّع أغراض المتتاليات المتعاطفة بـ «أم»، فليس للإضراب أكثر من دلالة الانتقال من غرض إلى غرض.

ونلاحظ أنّ الاستفهام بعد «أم» استفهام إنكاريّ أفاد إبطال أقوال المشركين بعد تحذير الرّسول من أن يضيق صدره بالوحي بسبب تلك الأقوال

نفسها، فالمناسبة هنا بين عملين من أعمال الخطاب هما عمل التّحذير في المتتالية الأولى، وعمل الإنكار في المتتالية الثّانية، والمناسبة بينهما تحقّقت من خلال عمل كليّ جامع هو عمل «إبطال مزاعم المشركين». وهذا يجعل «أم» تنهض بوظيفة الرّابط التّداوليّ نظراً إلى أنّ علاقة الانسجام، الّتي تقوم بوسمها، تنتمي إلى علاقات الانسجام التّداوليّة التي تكون بين أعمال خطاب، ويبدو أنّ ملازمة الاستفهام لـ «أم» يجعلها متمحّضة لوظيفة الرّابط التّداوليّ كما في المثال الآتي:

(23) أ- ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿106﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 106-107].

ب- ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108].

يستعرض ابن عاشور، في تفسير الآية الواردة في (23-ب)، المعاني الّتي أثبتها النحاة لـ «أم». يقول: «"أم" حرف عطف مختصّ بالاستفهام وما في معناه، وهو التّسوية. فإذا عطفت أحد مفردَيْنِ مستفهماً عن تعيين أحدهما استفهاماً حقيقيّاً أو مسوّى بينهما في احتمال الحصول، فهي بمعنى "أو" العاطفة، ويسمّيها النّحاة متّصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلّت على انتقال من الكلام السّابق إلى استفهام فتكون بمعنى بل الانتقاليّة، ويسمّيها النّحاة منقطعة، والاستفهام ملازم لما بعدها في الحالين» (التّحرير والتّنوير، 1: 665).

وهو يقرّر بعد ذلك أنّ «أم» «هنا منقطعة لا محالة؛ لأنّ الاستفهامين اللّذين قبلها في معنى الخبر لأنّهما للتّقرير، كما تقدّم، إلّا أنّ وقوعهما في صورة الاستفهام ولو للتّقرير يحسّن موقع "أم" بعدهما كما هو الغالب. والاستفهام الّذي بعدهما هنا إنكار وتحذير، والمناسبة في هذا الانتقال تامّة، فإنّ التّقرير الّذي قبلها مراد منه التّحذير من الغلط، وأن يكونوا كمن لا يعلم. والاستفهام الّذي بعدها مراد منه التّحذير كذلك، والمحذّر منه في الجميع

مشترك في كونه من أحوال اليهود المذمومة. ولا يصحّ كون "أم" هنا متّصلة لأنّ الاستفهامين اللّذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة، كما تقدّم. وقد جوّز القزويني في **(الكشف على الكشّاف)** كون "أم" هنا متّصلة بوجه مرجوح، وتبعه البيضاوي، وتكلّفا لذلك ممّا لا يساعد استعمال الكلام العربيّ، وأفرط عبد الحكيم في **(حاشية البيضاوي)** فزعم أنّ حملها على المتّصلة أرجح لأنّه الأصل لاسيّما مع اتّحاد فاعل الفعلين المتعاطفين بأم، ولدلالته على أنّهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أنّ الله على كلّ شيء قدير، وإنّما قصدوا التّعنّت، وكان الجميع في غفلة عن عدم صلوحيّة الاستفهامين السّابقين للحمل على حقيقة الاستفهام» (التّحرير والتّنوير، 1: 665-666).

يجزم ابن عاشور بأنّ «أم» في هذا السّياق هي المنقطعة في عرف النّحاة، وهي الّتي تفيد الإضراب عن الكلام السّابق. ونراه يتصدّى للرّدّ على المفسّرين وعلماء البلاغة الّذين عدّوا «أم» هنا من قبيل المتّصلة، مبيّناً السّبب الدّاعي إلى ما وقع فيه هؤلاء من خطأ، وهو حمل الاستفهامين السّابقين في (22-أ) على حقيقة الاستفهام. وبذلك تكون «أم» عندهم معادلة للهمزة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وتكون دلالتها هي الاستفهام عن التّعيين، وتكون الجملة بعدها متعلّقة من النّاحية العامليّة بما قبلها؛ أي إنّها جملة في حكم المفرد. وابن عاشور يذهب إلى أنّ «أم» هنا هي «أم» المنقطعة الّتي تفيد الإضراب والانتقال من كلام إلى كلام، والجملة بعدها تفيد الاستفهام الإنكاري. والحجّة الّتي ساقها ابن عاشور في استدلاله على أنّ «أم» منقطعة في الآية السّابقة من الأهمّيّة بمكان؛ ذلك أنّه لا يعدّ الاستفهامين السّابقين في (22-أ) حقيقيّين، فهما من قبيل الإنشاء الّذي تكون له دلالة الخبر.

وهذا يذكّرنا بما اشترطه البلاغيّون في المناسبة بين الجملتين المتعاطفتين بالواو من اتّفاق الجملتين خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى أو معنى لا لفظاً. وحكموا بذلك على العلاقة بين الجملتين المختلفتين خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى أو معنى

لا لفظاً بأنّها قائمة على كمال الانقطاع، أي إنّه لا مناسبة بينهما (الإيضاح في علوم البلاغة، 148). والجملة المفتتحة بـ «أم» المنقطعة، لئن كانت متّفقة مع سابقتيها في (22-أ) في أنّ لفظها الإنشاء، فإنّها مختلفة عنهما في المعنى بحسب ابن عاشور؛ فالجمل في (22-أ) إنشائيّة لفظاً خبريّة معنى. والجملة في (22-ب) إنشائيّة لفظاً ومعنى. فالعلاقة بين الجملة المفتتحة بـ «أم» وسابقتها في هذا السّياق تقوم على كمال الانقطاع، ويفترض تبعاً لذلك أن تنعدم المناسبة بين الجملتين. لكنّ ما ذهب إليه ابن عاشور من اعتبار المناسبة بين الجملتين مناسبة تامّة يُعدّ مستغرباً بالمعايير البلاغيّة التقليديّة، وذلك لسببين: أوّلهما أنّ العلاقة بين الجملتين غير موسومة بالواو، وثانيهما أنّ الجملتين، كما قرّره ابن عاشور نفسه، مختلفتان خبراً وإنشاء من ناحية المعنى دون اللّفظ.

وإذا حاولنا أن نفهم هذا الموقف من المناسبة تبيّن لنا أنّه مبنيّ على عمل الخطاب الكلّيّ المشترك بين الجملتين، وهو المتمثّل في المراد من الخبر في (22-أ) وهو «التّحذير من الغلط»، والمراد من الاستفهام وهو تحذير المسلمين من سؤال نبيّهم كما سُئل موسى. يقول ابن عاشور: «والمحذّر منه في الجميع مشترك في كونه من أحوال اليهود المذمومة». فالمناسبة على هذا هي بين المعاني الثّواني للجملتين إن نحن استعملنا عبارة الجرجاني. ويمكن أن نوضّح الكلام السّابق بالجدول الآتي:

الجملة	(22-أ)	(22-ب)
اللّفظ	إنشاء (الاستفهام)	إنشاء (الاستفهام)
المعنى الأول	خبر (التّقرير)	إنشاء (الإنكار)
المعنى الثّاني	التّحذير من الغلط	التّحذير من السّؤال

إنّ المستوى الّذي تتحقّق فيه المناسبة عند ابن عاشور يتجاوز المستويات اللّغويّة المتواضع عليها بين النّحاة والبلاغيّين. فالنّحاة لم يتجاوزوا مستوى

البنية العامليّة، وهو ما أدّى بهم إلى التّمييز بين «أم» المتّصلة و«أم» المنقطعة على أساس اتّصال البنية العامليّة وانقطاعها. والبلاغيّون لم يتجاوزوا في اهتمامهم المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين. والمستوى الّذي تتحقّق فيه المناسبة هنا هو المستوى المتعلّق بسياق الآيات الكلّيّ أو مستوى العمل الكلّيّ في الخطاب المتمثّل في التّحذير من المصير الّذي آل إليه بنو إسرائيل ضمن سورة خُصّص قسم كبير منها للتّشنيع على سلوك أهل الكتاب، وعلى سلوك بني إسرائيل ماضياً وحاضراً، والردّ على بعض شبهاتهم، وتحذير الرّسول والمؤمنين من السّير على نهجهم (انظر سورة البقرة: الآيات من 40 إلى 176).

إنّ المنهج الّذي اتّبعه ابن عاشور في بيان مناسبة الآيتين يتمثّل في البحث عن البنية الدّلاليّة العميقة للمتتالية، تلك البنية الّتي أطلق عليها داك البنية التّداوليّة الكبرى، وهي المتمثّلة في عمل الخطاب الأكبر الجامع بين آيات المتتاليتين، أو بين غرضي المتتاليتين كما أقرّه ابن عاشور وهو عمل «**التّحذير من أحوال اليهود المذمومة**».

وبذلك يتبيّن أنّ الاعتماد على المعاني الّتي أقرّها النّحاة للرّوابط، وتبنّاها البلاغيّون، لا يكفي في تحليل انسجام الخطاب. وهو واضح من اختيار البلاغيّين أنّ «أم» هنا هي المتّصلة الّتي تكون بمعنى «أو» نظراً لما يظهر من اتّصال لفظيّ ومعنويّ بين الآية في (23-ب) وسابقاتها توهم به صيغ الاستفهام. وقد أدّى بهم ذلك إلى حمل الاستفهامين في (23-أ) على حقيقة الاستفهام.

وقد رأينا أنّ اتّساع أفق الرّؤية الكلّية للخطاب الّتي ينطلق منها ابن عاشور مكّنه من تجاوز المستوى الموضعيّ الّذي انغلقت ضمنه النّظريّة البلاغيّة، ومن الإمساك بالخيط النّاظم للخطاب في كلّيّته، ومن تجاوز الانقطاع العامليّ والمعنويّ الّذي تفيده «أم» في المستوى الموضعيّ إلى الاتّصال الّذي تفيده في المستوى الكلّيّ من خلال ارتباط عملي الخطاب

الموضعيّين قبل «أم» وبعدها بعمل التّحذير الكلّيّ. ويظهر هنا دور الرّابط في مستوى كلّيّ يتجاوز مستويي المتتاليتين من الآيات؛ ذلك أنّه يساهم في ربط المتتاليتين كلتيهما بغرض أساسيّ من أغراض السّورة يتنزّل في مستوى أعلى من مستوى المتتاليتين في هرميّة البنية الكبرى للسّورة؛ بل إنّ الرّابط يساهم، في أحيان كثيرة، في ربط المتتالية بالغرض الرّئيس من السّورة أو بنيتها الكبرى الرّئيسة. وهنا يظهر أنّ الرّوابط تنهض بدور في الانسجام الكلّيّ للخطاب ضمن السّورة يبدو أنّ أحداً من علماء المناسبات لم يتفطّن إليه قبل ابن عاشور.

3-1-3- الرّبط بين المتتالية وغرض السّورة:

من الظّواهر الطّريفة في تفسير ابن عاشور أن ينهض الرّابط بأكثر من وظيفة، فيقوم بعمليّة الرّبط في مستويات كلّيّة متعدّدة، فيربط متتاليتين متعاقبتين من الجمل، ويربط المتتالية بغرض السّورة الكلّيّ، كما في المثال الآتي في (24-ب):

(24) أ- ﴿طسٓمٓ ① تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ② لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 1-3].

ب- ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195].

ورد في تعليل ابن عاشور لوجه اتّصال المتتالية في (24-ب) بما سبقها أنّها: «عود إلى ما افتتحت به السّورة من التّنويه بالقرآن، وكونه الآية العظمى بما اقتضاه قوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ كما تقدّم، لتختتم السّورة بإطناب التّنويه بالقرآن كما ابتُدِئت بإجمال التّنويه به، والتّنبيه على أنّه أعظم آية اختارها الله أن تكون معجزة أفضل المرسلين. فضمير ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ عائد إلى معلوم من المقام بعد ذكر آيات الرّسل الأوّلين. فبواو العطف اتّصلت الجملة بالجمل الّتي قبلها، وبضمير القرآن اتّصل غرضها بغرض صدر السّورة.

فجملة: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ معطوفة على الجمل الّتي قبلها المحكيّة فيها أخبار الرّسل المماثلة أحوالُ أقوامهم لحال قوم محمّد ﷺ، وما أيّدهم الله به من الآيات ليعلم أنّ القرآن هو آية الله لهذه الأمّة، فعطفها على الجمل الّتي مثلها عطف القصّة على القصّة لتلك المناسبة. ولكنّ هذه الجملة متّصلة في المعنى بجملة: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾ بحيث لولا ما فصل بينها وبين الأخرى من طول الكلام لكانت معطوفة عليها. ووُجّه الخطابُ إلى النّبيّ ﷺ لأنّ في التّنويه بالقرآن تسلية له على ما يلاقيه من إعراض الكافرين عن قبوله، وطاعتهم فيه» (التّحرير والتّنوير، 19: 188).

فالواو عطفت الآية على الكلام السّابق عطف القصّة على القصّة لمناسبة المماثلة بين المتتالية المعطوفة، الّتي تتضمّن التّنويه بالقرآن، والمتتالية المعطوف عليها، الّتي تتضمّن أخبار الرسل السّابقين. والمناسبة بين المتتاليتين تقوم على المماثلة بين قصّة الرّسول مع قومه وقصص الأنبياء قبله مع أقوامهم. لكنّ الواو تنهض، إلى جانب ذلك، بوظيفة تتجاوز حدود العلاقة بين المتتاليتين في السّورة، وتقوم بربط المتتالية بالغرض الأساسيّ الّذي بُنيت عليه السّورة، وافتُتحت به، وهو «التّنويه بالقرآن». فهذه المتتالية تتنزّل من السّورة منزلة الخاتمة الّتي تذكّر بالغرض الرّئيس من السّورة، أو البنية الكبرى التّداوليّة الّتي بُنيت عليها السّورة، ذلك أنّ «التّنويه بالقرآن» هو عمل الخطاب الكلّيّ الّذي تفرّعت عنه بقيّة أغراض السّورة. والواو كذلك رابط تداوليّ لما يستفاد من مقام توجيه الخطاب إلى الرّسول في نهاية السّورة بعد أخبار الرّسل السّابقين من معنى التّسلية له، كما توضّحه الآيات الّتي افتُتحت بها السّورة في (24-أ).

وبناء على إشارات ابن عاشور تكون المتتالية في (24-ب) خاتمة السّورة، وهي مناسبة لفاتحتها، وهو ضرب من ضروب المناسبة أشار إليه علماء المناسبة في كلامهم على المناسبة بين فواتح السّور وخواتمها (انظر رسالة مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع للسّيوطي). ولئن كان

علماء المناسبة، خلافاً لابن عاشور، يضيّقون مفهوم الخاتمة، ويختزلونه في الآية الأخيرة من السّورة، فإنّ ابن عاشور يوسّعه ليشتمل على متتالية كاملة من الآيات كما هو الأمر في (24-ب).

إنّ الوعي بدور الواو في تنظيم بنية الخطاب في السّورة لدى ابن عاشور يظهر في مستوى ربط الأبنية الكبرى الفرعية فيما بينها، وفي مستوى ربط الأبنية الكبرى الفرعية بالبنية الكبرى الرئيسة، كما يظهر في مستوى البنية العليا للسّورة الّتي تمثّلها ابن عاشور مشتملة على ثلاثة أقسام: قسم أوّل هو عبارة عن مقدّمة تتضمّن البنية الكبرى للسّورة، وقسم ثانٍ يتضمّن تحليلاً واحتجاجاً لتلك البنية الكبرى أو المقدّمة، وقسم أخير يتضمّن النّتيجة. وهو ما يذكّرنا بخطاطة النّمط الحجاجي كما عرضها أدام (Adam, 1992: 103-126). ونخصّص المبحث الآتي لدور الرّوابط في مستوى الأبنية العليا للخطاب القرآنيّ.

3-2- دور الرّوابط في مستوى الأبنية العليا للخطاب القرآنيّ:

3-2-1- دور الرّوابط في مستوى الأبنية العليا للمتتاليات:

سبق أن أشرنا، بمناسبة تحليل الآية في (13)، الّتي نستعيدها في ما يأتي في (25)، إلى دور الأبنية العليا في تحديد علاقات الانسجام الّتي تفيدها الرّوابط على نحو يتحقّق به العدول عن النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة اللّتين لم تتجاوزا المستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل.

(25) أ- ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 103].

ب- ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿104﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الأعراف: 104-105].

يظهر في المثال السّابق أنّ النّمط القصصيّ، الّذي بُنيت عليه مجموعة

المتتاليات القصصيّة السّابقة في السّورة، ساهم في تعيين علاقة الانسجام الّتي وسمتها الواو في (25-ب).

وقد تبيّنّا أنّ العلاقة الموسومة في هذه الحالة بحسب ابن عاشور هي علاقة بيانيّة، وأنّها علاقة بين جملة ومتتالية تتضمّن تفصيل ما ورد مجملاً في (25-أ)؛ فالأصل في هذه الحالة أن تفصل الجملة بحسب القواعد الّتي وضعها علماء البلاغة. لكنّ المقصد الكلّيّ من إيراد هذه المتتاليات القصصيّة المتمثّل في «تنظير حال الّذين أرسل إليهم موسى بحال الأمم الّتي مضى الإخبار عنها في المكابرة على التّكذيب» أدّى إلى وصل الآية في (25-ب) بالواو.

إنّ الغاية من وصل الآية -إذا نحن أردنا أن نصوغ كلام ابن عاشور بعبارات علماء السّرد المعاصرين- هي تنبيه السّامع إلى العودة إلى بداية القصّة، وأنّ ما قبل ذلك هو بمنزلة الاستباق الّذي ذُكرت فيه الغاية من السّورة التي تجسّمها نهاية القصّة على نحو مجمل، وعلى ذلك تكون الواو هي فاتحة تفاصيل القصّة من بدايتها، أو عودة إلى بداية القصّة. وذلك حملاً على بقيّة المتتاليات القصصيّة السّابقة الّتي تضمّنت قصص الأنبياء السّابقين لموسى بحسب التّرتيب الأصلي لأحداث تلك القصص؛ إذ ذكرت فيه الآيات، أي علامات نبوّة أولئك الأنبياء، في خواتم تلك القصص، خلافاً لقصّة موسى الّتي افتُتحت بذكر الآية أي بخاتمة القصّة، ولم يراع فيها التّرتيب الأصليّ للأحداث. وهو ما يعرف في مصطلحات علم السّرد بالاستباق.

وهذه الإلماعة الطّريفة من قِبل ابن عاشور تشير إلى وعيه بالدّور الّذي تنهض به الأبنية العليا للمتتاليات السّابقة في السّورة في تحديد دلالة الرّوابط في المتتاليات اللّاحقة. وهو ما عبّر عنه ابن عاشور في هذه الحالة بالتّنظير، وعبّر عنه في مواضع أخرى بالحمل على النّظير. ونمثّل لذلك بالمثالين الآتيين في (26-ب) و(26-ج)، اللّذين يوضّحان أنّ استعمال الرّوابط في المتتاليات القصصيّة في السّورة الواحدة يخضع لخطاطة واحدة.

(26) أ- ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف: 82].

ب- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ [النمل: 45].

ج- ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿54﴾ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿55﴾ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوٓاْ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [النمل: 54-56].

يقول ابن عاشور في سياق تفسير الآية في (26-ج): «فأمّا موقع الفاء هنا فهو لتعقيب الجملة المعطوفة بالفاء على الّتي قبلها تعقيب جزء القصّة على أوّله، فلا تفيد إلّا تعقيب الإخبار، وهي في ذلك مساوية للواو. ولكن أُوثر حرف التّعقيب في هذه الآية لكونها على نسج ما حكيت به قصّة ثمود في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ [النمل: 45]، فالاختلاف بين هذه الآية وآية الأعراف تفنُّن في الحكاية، ومراعاة للنّظير في النّسج» (التّحرير والتّنوير، 20: 5).

يتضمّن هذا التّحليل إجراء مبدأ الانسجام في مستويين: مستوى يتعلّق بالمتتاليات القصصيّة في السّورة الواحدة، ومستوى يتعلّق بتواردات القصّة الواحدة في سور مختلفة. وقد عمد المفسّر إلى تعليل الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين في (26-أ) و(26-ج) في استعمال أدوات الرّبط بالمستويين معاً. فقد عدل عن الواو إلى الفاء في (26-ج) مراعاة للنّظير، وهو مفهوم بلاغيّ متين الصّلة بمفهوم المناسبة يندرج ضمن المحسّنات. فقد جاء في تعريف المناسبة لدى التّهانوي أنّها تسمّى عند أهل البديع «بالتّناسب والتّوفيق والائتلاف والتّلفيق ومراعاة النّظير، [وهي] جمع أمر وما يناسبه لا بالتّضادّ» (كشّاف اصطلاحات الفنون، 2: 1647). فمفهوم مراعاة النّظير مطابق لمفهوم المناسبة عند علماء البديع، وهو مشمول له عند علماء المناسبة؛ ذلك

أنّ التّضادّ عندهم من أنواع المناسبة على ما نوضّحه في الباب الرّابع من هذا البحث.

وقد عمد ابن عاشور إلى التّوسّع في مفهوم مراعاة النّظير ليجعله ملائماً لإجراء تحليل الخطاب في هذا المستوى الكلّيّ المتعلّق بالبنية العليا؛ ذلك أنّه عمد، خلافاً لعلماء البديع الّذين لم يتجاوزوا في إجراء هذا المفهوم مستوى الآية الواحدة أو البيت الشّعريّ الواحد، إلى إجراء المفهوم في مستوى العلاقات بين المتتاليات القصصيّة ضمن السّورة الواحدة. وهنا يؤول مفهوم مراعاة النّظير إلى مراعاة بعض سمات البنية العليا الواحدة في القصّتين. فهو الأداة الّتي يعتمدها عالم المناسبات في تمثّل الانسجام داخل السّورة الواحدة بين أبنية المتتاليات السردية في السّورة نفسها.

كذلك عدل ابن عاشور بدلالة الفاء من تعقيب الحصول إلى تعقيب الإخبار مراعاة لانسجام تواردات القصّة الواحدة في السّور المختلفة، وهو مستوى من مستويات الانسجام يتجاوز حدود السّورة الواحدة.

3-2-2- دور الرّوابط في مستوى البنية العليا للسّورة:

إذا عدنا إلى مستوى السّورة الواحدة أمكننا أن نتبيّن مستويات من الانسجام الرّاجع إلى أنماط الخطاب وأبنيته العليا: مستوى لا يتجاوز حدود العلاقة بين المتتاليتين أو المتتاليات المتتابعة في السّورة، ومستوى يتعلّق بالبناء الكلّيّ للسّورة بأسرها؛ ذلك أنّ تواتر المتتاليات القصصيّة في السّورة الواحدة لا يقود حتماً إلى أنّ نمط الخطاب في السّورة نمط سرديّ؛ إذ غالباً ما يكون إيراد المتتاليات القصصيّة في الخطاب القرآنيّ موظّفاً لغايات حجاجيّة. وكثيراً ما تُبنى السّورة بأسرها على نمط الخطاب الحجاجي. ولا يخفى أنّ غاية أساسيّة من غايات الخطاب القرآني تتمثّل في حمل المخاطبين من غير المسلمين على تغيير آرائهم واعتناق الإسلام. وقد يكون للرّابط دور في هذه الحالة في الرّبط بين المفاصل الكبرى للسّورة بحسب النّمط الكلّيّ الّذي بنيت عليه كما في الآية الآتية:

(27) ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: 9].

يقول ابن عاشور في تعليل موقع الرّابط من الآية: «"أم" للإضراب الانتقاليّ من غرض إلى غرض. ولمّا كان هذا من المقاصد الّتي أنزلت السّورة لبيانها لم يكن هذا الانتقال اقتضاباً، بل هو كالانتقال من الدّيباجة والمقدّمة إلى المقصود. على أنّ مناسبة الانتقال إليه تتّصل بقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: 6]؛ إذ كان ممّا صرف المشركين عن الإيمان إحالتهم الإحياء بعد الموت، فكان ذكر أهل الكهف وبعثِهم بعد خمودهم سنين طويلة مثالاً لإمكان البعث» (التّحرير والتّنوير، 15: 258).

إنّ معنى الإضراب في "أم" يرشّح الانتقال بوساطتها في الكلام إلى أن يكون من باب الاقتضاب، وهو انقطاع العلاقة المعنويّة وانعدام المناسبة. يقول التّهانوي في تعريف الاقتضاب: «هو عند البلغاء الانتقال ممّا افتُتح به الكلام إلى المقصود من غير مناسبة، وهذا مذهب عرب الجاهليّة ومن يليهم وهم الّذين أدركوا الجاهليّة والإسلام، والشّعراء الإسلاميّون أيضاً قد يتبعونهم في ذلك، ويجرون على مذهبهم، وإن كان الأكثر فيهم التخلّص» (كشاف اصطلاحات الفنون، 1: 245).

فالاقتضاب في الكلام هو الانتقال دون مناسبة إلى غرض جديد من أغراض الكلام، وهو مذهب الجاهليّين في الانتقال من مقدّمات قصائدهم إلى أغراضها دون تمهيد أو تخلّص. فالاقتضاب على هذا هو ضدّ التخلّص الّذي يعرّفه البلاغيّون بأنّه «الانتقال ممّا افتُتح به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة» (كشّاف اصطلاحات الفنون، 1: 398).

وقد جاء في تعريف حُسن التخلّص لدى السّيوطي: «هو أن ينتقل ممّا ابتدئ به الكلام إلى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاساً دقيق المعنى؛ بحيث لا يشعر السّامع بالانتقال من المعنى الأوّل إلّا وقد وقع عليه الثّاني

لشدّة الالتئام بينهما. وقد غَلِطَ أبو العلاء محمّد بن غانم في قوله: لم يقع منه في القرآن شيء لما فيه من التكلّف. وقال: إنّ القرآن إنّما ورد على الاقتضاب الّذي هو طريقة العرب من الانتقال إلى غير ملائم. وليس كما قال. ففيه من التخلّصات العجيبة ما يحيّر العقول» (الإتقان، 3: 373-374).

وابن عاشور؛ إذ ينفي عن الآية الاقتضاب، فإنّه يعدّها أنموذجاً لحسن التّخلّص. وهو يشبّه التّخلّص هنا بالانتقال من الدّيباجة أو المقدّمة إلى المقصود من الكلام. ويحتجّ لذلك بأنّ الآية تشتمل على مقصد من مقاصد السّورة. ولكي يبيّن أنّ موقع الكلام السّابق من السّورة شبيه بموقع الدّيباجة من المقصد، يعمد إلى إبراز منشأ المناسبة، وهو أنّ ما صرف المشركين عن الإيمان إنكارهم البعث بعد الموت. وعليه يكون المقصود من إيراد قصّة أهل الكهف الاحتجاج لقدرة الله على البعث بعد الموت. فابن عاشور يتمثّل البنية العليا للخطاب القرآنيّ على مثال الخطبة الّتي تبنى على ديباجة ومقصد وخاتمة. يدلّ على ذلك ما ورد في تفسيره لفاتحة السّورة، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ [الكهف: 1] من أنّ «موقع الافتتاح بهذا التّحميد كموقع الخطبة يفتتح بها الكلام في الغرض المهمّ» (التّحرير والتّنوير، 15: 246). وكثيراً ما نصادف لدى ابن عاشور مثل هذه المقاربة بين بنية الخطاب القرآنيّ وبنية الخطبة. من ذلك ما جاء لديه بمناسبة تفسير سورة الفاتحة من أنّها «وضعت في أوّل السّور لأنّها تنزّل منها منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب، مع ما تضمّنته من أصول مقاصد القرآن، كما علمت آنفاً، وذلك شأن الدّيباجة من براعة الاستهلال» (التّحرير والتّنوير، 1: 135).

وقد أحصينا في (**تفسير التّحرير والتّنوير**) بضعة وعشرين موضعاً عمد فيها ابن عاشور إلى المقارنة بين أسلوب القرآن وأسلوب الخطابة. وهو كثيراً ما يحيل في ذلك على كتابه (**أصول الإنشاء والخطابة**) الّذي تضمّن تعريفاً بأهمّ المفاهيم الخطابيّة.

إنّ مناسبة الآية المفتتحة بـ «أم» تُلتمس، بناء على ما سبق، في مستوى الأبنية الكلّيّة، وفي تتابع الأغراض داخل السّورة على نمط مخصوص قريب من النّمط الّذي تُبنى عليه الخطبة؛ إذ تستهلّ بديباجة أو مقدّمة يتخلّص منها الخطيب إلى المقصد أو الغرض الرّئيس. وقد جاءت «أم» في موقع التّخلّص لذلك لا يصحّ وصفها بالاقتضاب والقطع.

إنّ تفسير الآية السّابقة يكشف بما لا يدع مجالاً للشّكّ وعي ابن عاشور بدور الرّوابط في هذا المستوى من مستويات الخطاب الّذي يسمه المعاصرون بالمستوى الكلّيّ، أو ما يطلق عليه داك مستوى البنية العليا. خلافاً للنّحاة وعلماء البلاغة الّذين يقتصرون في تعيين دلالة الرّوابط على مستوى البنية الموضعية.

4- خاتمة:

حاولنا في هذا الفصل أن نحلّل بعض الأمثلة الّتي تطرح إشكالات على النّظريّة البلاغيّة على نحو خاصّ؛ ذلك أنّ علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع، من العلاقات غير الموسومة بحسب ما أقرّته النّظريّة البيانيّة. وقد رأينا أنّ علماء المناسبات لم يلتزموا بما أقرّته هذه النّظريّة. فاكتفى القدامى منهم ببيان أنّ حروف العطف يمكن أن تقوم بوسم كلا الصّنفين من العلاقات. وانفرد ابن عاشور ببيان دور الرّوابط في مستوى الأبنية الكلّيّة، وتنبّه إلى أنّها تنهض في هذا المستوى بأدوار تختلف عن الأدوار الّتي تنهض بها في المستوى الموضعيّ. وهو ما يفسّر قصور النّظريّة البيانيّة عن إدراك طبيعة هذه الأدوار الّتي تتجاوز المستوى الموضعي. وبذلك يكون ابن عاشور أوّل من تنبّه من علماء المناسبات إلى ضرورة التّمييز في تحليل الرّوابط بين المستويين الموضعيّ والكلّيّ للخطاب، وإلى اختلاف القواعد الّتي تحكم دور الرّوابط في كلّ من مستويي الخطاب.

❋ ❋ ❋

خاتمة الباب الثّالث

حاولنا في هذا الباب أن نتبيّن دور الرّوابط في وسم علاقات الانسجام في الخطاب القرآني. وقد أوقفنا النّظر في تحليل علماء المناسبات للرّوابط على أهمّيّة الخلفيّة النّحويّة البيانيّة لتلك التّحليلات؛ إذ إنّهم كثيراً ما يلجؤون إلى قائمة المعاني التي ضبطها النّحاة للرّوابط. كما أنّهم يلجؤون في العلاقات غير الموسومة إلى النّظريّة البيانيّة، وإلى ما ضبطته من علاقات في حالات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع بين الجمل. وقد اقتضى منّا ذلك أن نخصّص الفصل الأوّل من هذا الباب لعرض النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة في الفصل والوصل بين الجمل، لكي نقف في الفصل الثّاني منه على وجوه توظيف النّظريّتين في ممارسة تحليل الخطاب عند علماء المناسبات. لكنّ هذه النّظريّة، على الرغم مما تتّسم به من انتظام يكاد يكون هندسيّاً رياضيّاً، تجد نفسها عاجزة في مواجهة حالات لا تستجيب فيها وقائع الخطاب القرآني للقواعد التي ضبطها النّحاة والبيانيّون للفصل والوصل بين الجمل. وفي هذه الحالة يعمد عالم المناسبات في الغالب إلى محاولة تأويل الواقعة بإرجاعها إلى ضوابط النّظريّة النّحويّة البيانيّة، وقد يؤدّي ذلك أحياناً إلى التّعسّف في ليّ أعناق النّصوص حتّى تنضبط للنّظريّة.

لكنّنا لاحظنا أنّ بعض علماء المناسبات يتوخّون منهجاً مختلفاً يتمثّل في محاولة تعديل المقولات النّحويّة والبيانيّة وتوسيعها لكي تشتمل على الوقائع الخارجة عن السّيطرة، كما فعل بعضهم في توسيع مفهوم التّرتيب أو التّراخي

مثلاً. لكنّ الإشكال يكمن في مواجهة حالات تستعصي على التّأويل والانضباط لشروط النّظريّة كما في حالة الواو التي تفيد كمال الاتّصال أو السّببيّة مثلاً. وهنا لا يجد عالم المناسبات مناصاً من العدول عن النّظريّة والاعتراف بمشروعيّة علاقات من هذا النّوع. وقد أوقف البحث في هذه الوقائع بعض علماء المناسبات، ونخصّ بالذّكر هنا كلّاً من الزّمخشريّ وابن عاشور، على أهمّيّة الدّور الّذي تنهض به الرّوابط في مثل هذه الحالات في مستوى الأبنية الكلّيّة للخطاب؛ إذ توصّلا إلى أنّ القواعد الّتي تحكم الرّوابط في هذا المستوى تختلف عن القواعد التي تحكمها في المستوى الموضعي.

وقد خصّصنا الفصل الثالث من هذا الباب للبحث في مظاهر العدول عن النّظريّتين النّحويّة والبيانيّة، وقد أوقفنا ذلك على أنّ انسجام الخطاب القرآني مقدّم عند بعض علماء المناسبات، ولا سيما ابن عاشور، على انسجام النّظريّة البيانيّة والنّحويّة؛ إذ كثيراً ما يعمد إلى تطوير مقولات النّظريّة البيانيّة عندما يعوزه ركوب باب المجاز لكي تستجيب لوقائع الخطاب.

وفي كلّ الأحوال، لاحظنا لديه أنّ الأبنية الكليّة والسّياقات هي المحدّدة لعلاقات الانسجام وليست الرّوابط؛ ذلك أنّ الرّابط الواحد يقوم بوسم عدد من العلاقات يعسر، في كثير من الأحيان، إرجاعها إلى مقولة واحدة. وهو ما يبيّن أن مبدأ الانسجام هو المتحكّم في إجراء تحليل الخطاب لديه. وأنّ انسجام الخطاب مقدّم لديه على انسجام النّظريّة نحويّة كانت أو بيانيّة، وهو ما يكشف أنّ علاقات الانسجام هي الأداة المعتمدة في تحليل الرّوابط، وليس العكس.

إنّ أهمّ ما يمكن أن نخلص إليه من هذا الباب هو أنّ الرّوابط ليست عاملاً محدّداً لانسجام الخطاب بدليل أنّ عدداً من علاقات الانسجام هو غير موسوم أصلاً كما في حالات كمال الاتّصال، وأنّ توفّر الرّوابط في الخطاب ليس كافياً وحده لتحديد علاقات الانسجام بين أجزائه، نظراً لتعدّد العلاقات الّتي يمكن أن يقوم الرّابط الواحد بوسمها من ناحية، ونظراً للاشتراك بين

الرّوابط المختلفة في العلاقة الواحدة من ناحية أخرى. فتحليلُ الخطاب للوقوف على مقصد المتكلّم، والإلمامُ بالسّياقات النصّيّة والتّداوليّة والعرفانيّة، هما المحدّدُ الفعليّ لعلاقات الانسجام بين أجزاء الخطاب. ووراء كلّ ذلك يكمن تمثّل المفسّر أو عالم المناسبة لبنية الخطاب ومقاصده وسياقاته. فتمثّل المحلّل للخطاب هو ما يحدّد طريقته في تجزئة الخطاب على نحو مخصوص وفق تراتبيّة معيّنة للأبنية الموضعيّة والكلّيّة. وهو ما يفسّر الاختلاف بين المحلّلين المختلفين في تحديد نوع العلاقة الواحدة.

فهل يكون البحث في طبيعة علاقات الانسجام نفسها مجدياً أكثر من البحث في الأدوات التي يُفترض أنّها واسمات لها؟



الباب الرابع

علاقات الانسجام
في الخطاب القرآني

مقدّمة الباب الرّابع

تناولنا في الباب السّابق مسألة الرّوابط ودورها في الخطاب، وتبيّن لنا أنّ الرّوابط ليست عاملاً محدِّداً لانسجام الخطاب لعدّة أسباب أهمّها أنّ توفّر الرّوابط ليس شرطاً ضروريّاً ولا كافياً لتحقيق الانسجام، فالرّوابط لا تعدو أن تكون عنصراً من عناصر الاتّساق، والاتّساق نفسه ليس شرطاً لانسجام الخطاب. فيمكن أن يكون الخطاب منسجماً دون أن يتوفّر على أيّ عنصر من عناصر الاتّساق، كما يمكن أن يكون متّسقاً دون أن يكون منسجماً.

إنّ الشّرط الضّروري لانسجام الخطاب هو شرط دلالي يتمثّل في قيام الخطاب على علاقات الانسجام الّتي تربط بين مكوّناته. وعلى الرغم من أنّ الرّوابط عُدّت في بعض الدّراسات واسمة لهذه العلاقات، فإنّه لا توجد علاقة ضروريّة تجمع بين الرّوابط والعلاقات الّتي يفترض أن تقوم بوسمها. فالرّوابط تكون غالباً من الألفاظ المشتركة الّتي تحتمل تعدّد الدّلالات؛ لذلك نجد الرّابط الواحد يقوم بوسم عدد من العلاقات المتنوّعة؛ بل نجد الرّابطين المختلفين يشتركان في وسم العلاقة الواحدة، وكثيراً ما تترابط الجمل دون حاجة إلى أيّ نوع من أنواع الرّوابط. فالعلاقة بين الرّوابط وعلاقات الانسجام ليست منتظمة ذلك الانتظام الّذي يخوّلنا اعتبار الرّوابط عنصراً محدّداً لانسجام الخطاب.

ولم يتبقّ لنا، في نهاية المطاف، إلا مفهوم علاقات الانسجام ذاته باعتباره محدّداً جوهريّاً لانسجام الخطاب. فهو شرط ضروريّ وكافٍ لا

يكون للخطاب انسجام في غيابه. والدّراسات المعاصرة في هذا المجال تتّجه إلى البحث في هذا المفهوم تعريفاً وتصنيفاً وكشفاً عن المعايير الصّالحة لتصنيف هذه العلاقات؛ لذلك بنينا هذا الباب على أربعة فصول: أوّلها يهتمّ بالبحث في مناويل تصنيف علاقات الانسجام في دراسات تحليل الخطاب المعاصرة، وفي الأسس النّظريّة الّتي قامت عليها. ونرمي من ذلك إلى البحث عن منوال صالح لتحديد علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ وتصنيفها، وثلاثة فصول تطبيقيّة حاولنا فيها اختبار نجاعة المنوال الّذي توصّلنا إليه من خلال رصد أهمّ أصناف العلاقات في الخطاب القرآنيّ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا لم نظفر عند القدامى بمنوال مكتمل لتصنيف هذا النّوع من العلاقات، باستثناء بعض الإشارات الّتي ترِد عرَضاً لدى هذا الدّارس أو ذاك؛ بل إنّنا لم نظفر في المصادر الّتي اطّلعنا عليها بمبحث خاصّ بهذا النّوع من المعاني باستثناء ما وجدناه في علم المناسبات من علاقات. ولا يظهر أنّ علماء المناسبات يميّزون من النّاحية الدّلاليّة بين هذا الصّنف من المعاني وغيره من الأصناف الّتي لا تتجاوز نطاق الجملة الواحدة. وذلك راجع إلى انعدام المنوال النّظريّ، وغلبة هاجس التّطبيق والإجراء لديهم على هاجس التّنظير. ولعلّ الدّارس الوحيد، الّذي أقام تصنيفاً دلاليّاً واضحاً ميّز فيه بين المعاني الرّابطة بين الجمل وغيرها من أصناف المعاني في ما اطّلعنا عليه، هو ابن عاشور. يظهر ذلك في التّمييز الّذي أقامه في المقدّمة العاشرة لتفسيره بين أربعة أنواع من الدّلالات في النّظم القرآنيّ: دلالة تركيبيّة، ودلالة بلاغيّة، ودلالة مطويّة، ودلالة موقع الجملة. يقول: «إنّ نظم القرآن مبنيّ على وفرة الإفادة وتعدّد الدّلالة، فجمل القرآن لها دلالتها الوضعيّة التّركيبيّة الّتي يشاركها فيها الكلام العربيّ كلّه، ولها دلالتها البلاغيّة الّتي يشاركها في مجملها كلام البلغاء، ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها. ولها دلالتها المطويّة، وهي دلالة ما يذكر على ما يقدّر اعتماداً على القرينة، وهذه الدّلالة قليلة في كلام البلغاء، وكثرت في

القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصّفة. ولها دلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلّة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه. وهذه الدّلالة لا تتأتّى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنّه لمّا كان من قبيل التّذكير والتّلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتّى تعدّد مواقع الجمل والأغراض» (التّحرير والتّنوير، 1: 110).

إنّ هذا الوعي بأهمّيّة دلالة موقع الجملة من الخطاب، باعتباره مبحثاً مخصوصاً من مباحث علم الدّلالة، لم نظفر به إلّا لدى ابن عاشور، أمّا بقيّة الدّارسين فلم يكن لديهم تمييز واضح بين هذا الصّنف من المعاني وغيره. فلا غرابة في أن تكون مصطلحات ابن عاشور وتطبيقاته أكثر نضجاً من غيره، وأقرب إلى ما تمّ التّوصّل إليه في دراسات تحليل الخطاب المعاصرة. وعلى الرغم من افتقار عمل علماء المناسبات إلى المنوال النّظريّ الصّريح فإنّه من الواضح أنّهم كانوا يصدرون عن منوال كامن، سنحاول أن نبنيه بالاستئناس بجهود المعاصرين في هذا المجال الّتي نخصّها بالفصل الأوّل من هذا الباب، وننطلق منها لبناء منوال أكثر ملاءمة للخطاب القرآنيّ، وللمنجز في تحليل علاقات الانسجام عند علماء المناسبات، ثمّ نختبر نجاعة هذا المنوال في بقيّة الفصول.



الفصل الأوّل

علاقات الانسجام في دراسات تحليل الخطاب

0- مقدمة:

إنّ الباحث في دراسات تحليل الخطاب المعاصرة، منذ السّبعينيات من القرن العشرين إلى اليوم، يُفاجأ بما يشبه الفوضى الاصطلاحيّة في التّعبير عن عدّة مفاهيم، يأتي مفهوم علاقات الانسجام على رأسها؛ إذ يطلق على هذه العلاقات، على خلاف بين الدارسين، عدد من المصطلحات من قبيل:

- العلاقات بين الجمل (Interclausal relations) (Ballard, Conrad and Longacre,1971)
- الحمول البلاغيّة (Rhetopredicates) (Grimes, 1975; Meyer, 1975)
- ترابطات الحمول (Combinations of predications) (Longacre 1976)
- العلاقات البلاغيّة (Rhetorical relations) (Grosz & Sidner, 1986)
- القضايا العلاقيّة (Relational propositions) (Mann & Thompson, 1986)
- علاقات الانسجام (Coherence relations) (Hobbs, 1979, 1983، 1985)

وقد حظي المصطلح الأخير بداية من هوبّز بانتشار واسع بين الدّارسين

(Sanders et al., 1992). ويُعد بالار وكونراد ولونغاكر (Ballard, Conrad and Longacre, 1971)، وغرايمس (Grimes, 1975)، من أوائل الدّارسين الغربيّين الّذين أشاروا إلى علاقات الانسجام.

وقد عبّر بالار وكونراد ولونغاكر عن هذا النّوع من العلاقات بمصطلح العلاقات بين الجمل (Interclausal relations). في حين وسمها غرايمس، في كتابه (**نظم الخطاب**) (The thread of discourse)، بالحمول البلاغية (Rhetorical predicates)، وخصّها بفصل يحمل عنوان العلاقات البلاغيّة (Grimes, 1975: 251-276). كذلك خصّص لها لونغاكر (Longacre, 1976: 98-164) فصلاً بعنوان «ترابطات الحمول» (Combinations of predications) في كتابه (**تشريح مفاهيم الخطاب**) (Anatomy of speech notions). وقد ميّز ضمنه بين أنواع من العلاقات هي: الوصل (Conjunction)، والتّناوب (Alternation)، والتّداخل والتّعاقب الزمنيّان (Temporal overlap and succession)، والاستلزام (Implication)، وإعادة الصّياغة (Paraphrase)، والتّمثيل (Illustration)، والعلاقات الوجوديّة أو علاقات التّعريف (Deixis)، وإسناد الأقوال (Attribution). وهو يجمع في صنف أخير من العلاقات كلّ حالات خيبة التوقّع (Frustration) المتّصلة بالعلاقات السّابقة وما تفرّع عنها.

ولعلّ الإشكاليّة الأهمّ من قضيّة التّعدّد الاصطلاحيّ، في ما يتّصل بعلاقات الانسجام، هي تلك المتعلّقة بصعوبة الاتّفاق بين الدّارسين على علاقة محدّدة بين جزأين من أجزاء الخطاب. وهي الإشكاليّة الّتي عقد عليها وولف وغبسون كتابهما عن (**الانسجام في اللّغة الطبيعيّة**) (Wolf & Gibson, 2006: 2). وتتّصل بهذه الإشكاليّة إشكاليّة أخرى تتعلّق بتحديد عدد علاقات الانسجام الّذي يتراوح بين نوعين من العلاقات في بعض الدّراسات: سببيّة وغير سببيّة، وبين أكثر من أربعمئة نوع (Wolf & Gibson, 2006: 10)، بل وصل عدد هذه العلاقات إلى نحو ألف علاقة في بعض الدّراسات (Knott & Sanders, 1998: 140).

وليس الاختلاف في عدد العلاقات مجرّد اختلاف كمّيّ؛ بل هو أيضاً اختلاف نوعيّ يتّصل بالمناهج المتّبعة في تصنيف العلاقات وخلفيّاتها النّظريّة؛ ذلك أنّ تقلّص عدد العلاقات عند بعض الدّارسين يرجع إلى الاكتفاء بالمقولات الكبرى دون الخوض في تفاصيل تلك المقولات، خلافاً لدارسين آخرين جعلوا همّهم تقصّي أنواع العلاقات مهما كانت الفروق بينها ضئيلة. وبذلك يرتدّ الإشكال المتعلّق بعدد العلاقات إلى الإشكال المتعلّق بتصنيف العلاقات والمنوال المتّبع فيه؛ لذلك نخصّص المبحث الأوّل من هذا الفصل للنظر في التّصنيفات المقترحة للعلاقات. ثمّ نعتني في مبحث ثانٍ بالخلفيّات النّظريّة الّتي حكمت أهمّ المناويل في تصنيف علاقات الانسجام. ثمّ نخلص في المبحث الأخير إلى تقويم هذه المناويل من ناحية صلاحيتها لتحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ، ومن ناحية ملاءمتها لمقترحات علماء المناسبات، لنقترح في نهاية المطاف منوالاً نراه أقرب إلى المنجز التّراثيّ، وألصق بنصوص الثّقافة العربيّة، وأكثر ملاءمة للخطاب القرآنيّ.

1- تصنيف علاقات الانسجام في دراسات تحليل الخطاب:

استعملت عدّة نظريّات مفهوم العلاقة لتفسير الانسجام (Hobbs, 1990; Longacre, 1976; Mann & Thompson, 1986, 1988). ومع ذلك، لا يوجد إجماع بين الدّارسين على مجموعة واحدة من العلاقات؛ بل يوجد اختلاف كبير بين مجموعات العلاقات الّتي تمّ استخراجها (Sanders, 1997: 121). ونركّز في العرض الآتي على أهمّ المقولات الّتي وجدنا أنّها تتردّد في عدد كبير من الدّراسات، ونستعين في ذلك بمحاولات التّصنيف الّتي قام بها عدد من الدّارسين في ردّ الفروع إلى الأصول بما يُمَكّن من ضبط عدد محدود من المقولات.

لقد تعوّد الدارسون، بحسب ديغاند (Degand, 1998) (الّتي حاولت حصر أنواع هذه العلاقات)، على تصنيف علاقات الانسجام بحسب

مجالات علاقيّة أو خِطابيّة. ونجد غالباً نوعين من التّصنيف بحسب الكمّ: تصنيفات ثنائيّة وتصنيفات ثلاثية.

1-1- التّصنيفات الثّنائيّة لعلاقات الانسجام:

لعلّ أهمّ تصنيف لعلاقات الانسجام لاحظنا أنّ أغلب الدّراسات ترتدّ إليه هو ذلك القائم على الثنائيّة المتمثّلة في العلاقات الدّلاليّة في مقابل العلاقات التّداوليّة.

1-1-1- العلاقات الدّلاليّة في مقابل العلاقات التّداوليّة:

يرجع التّصنيف الثّنائي لعلاقات الانسجام إلى علاقات دلاليّة في مقابل علاقات تداوليّة إلى داك في ما نعلم، وقد تبعه في ذلك عدد كبير من الدّارسين. ويميّز داك بين علاقات دلاليّة تربط بين قضايا، وعلاقات تداوليّة تربط بين أعمال خطاب (van Dijk, 1977: 10). وهو يميّز تبعاً لذلك بين روابط دلاليّة وروابط تداوليّة؛ فالرّوابط الدّلاليّة تربط بين وقائع معبّر عنها في الخطاب، والرّوابط التّداوليّة تربط بين أعمال خطاب (van Dijk, 1979: 449). ويقرّ داك بصعوبة التّمييز بين نوعي الرّوابط والعلاقات؛ «لأنّ معرفتنا بالوقائع شديدة الارتباط بالطّريقة الّتي نتكلّم بها على تلك الوقائع، فبعض الرّوابط [الرّوابط الدّلاليّة] يفترض بها أن تقوم بتنظيم عالم الخطاب، في حين يفترض بالأخرى [الرّوابط التّداوليّة] أن تقوم بتنظيم الخطاب ذاته» (van Dijk, 1977: 67). وقد عمّق داك النّظر في قضيّة التّمييز بين نوعي العلاقات في ورقة أطلق عليها «علم دلالة الانسجام الوظيفيّ في الخطاب وتداوليّته» (van Dijk, 1980-a)، وقد ضرب داك الأمثلة الآتية في (1) لتبسيط الأمر، ولبيان الفرق بين العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة:

(1) أ- عليّ مريض. إنّه مصاب بالأنفلونزا.

ب- عليّ لا يستطيع القدوم. فهو مريض.

ج- هلّا أخبرتني بالوقت؟ لقد نسيت ساعتي.

فالعلاقة بين الجملتين في (1-أ) علاقة من النّوع الدّلاليّ، نظراً إلى «أنّ الواقعة المذكورة في الجملة الثّانية تمثّل حالة خاصّة من حالات الواقعة المذكورة في الجملة الأولى. فمنذ أن يتعلّق الأمر بالماصدقات أو المراجع أو المعاني المطابقيّة (Denotata)[1] نكون إزاء علاقة دلاليّة» (van Dijk, 1980-a: 49). أمّا المثالان (1-ب) و(1-ج) فهما من النّوع التّداوليّ، نظراً إلى أنّ العلاقة فيهما ليست بين وقائع أو ماصدقات أو معانٍ مطابقيّة؛ بل هي علاقة بين أعمال خطاب. فالعلاقة في (1-ب) هي بين إثباتين، والعلاقة في (1-ج) هي بين طلب وإثبات. وفي المثالين تنهض الجملة الثّانية بتعليل عمل الخطاب الوارد في الجملة الأولى؛ فالجملة الثّانية في (1-ب) هي بمنزلة المسوّغ للإثبات الوارد في الجملة الأولى، والجملة الثّانية في (1-ج) هي

(1) يستعمل فان داك مصطلح (Denotata) بالمعنى نفسه الّذي يُستعمل به في علم الدّلالة الصّوري مرادفاً لمفهومي المرجع والماصدق، وهو يستعمل مصطلح الوقائع (Facts) بمعنى قريب لأنّه يرى أنّ ماصدقات (Extensions) الجمل هي وقائع في عالم ممكن ما (van Dijk, 1977: 33). وقد ترجمنا المصطلح، في إثر صولة، بدلالة المطابقة، وهو يذهب إلى أنّ الثنائيّة المعروفة في المنطق العربي القديم بدلالة الالتزام ودلالة المطابقة يقابلها في اللّسانيات الغربيّة على التّوالي (Connotation) و(Dénotation). يقول: «ومثلما يوجد ما يوحّد بين دلالة الالتزام و(Connotation) يوجد ما يوحّد بين دلالة المطابقة و(Dénotation) في اللّسانيّات فلـ (Dénotation) في اللّسانيّات المعاصرة معنيان أحدهما بسبيل من المنطق فهو الماصدق (L'éxtension) فـ (Dénotation) عند أندريه مارتينيه تعرّف بالماصدق. والمعنى الآخر لسانيّ محض؛ إذ المقصود بـ (Dénotation) في المعاجم العامّة العنصر القارّ غير الذاتيّ في دلالة لفظة ما، فهي بذلك عكس (Connotation). وهذا التّعريف هو الّذي تلحّ عليه المعاجم اللّسانيّة المختصّة، حيث تعني (Dénotation) العنصر القارّ غير الذّاتي في دلالة وحدة معجميّة ما. وهذا المعنى الثّابت قابل لأن يحلّل خارج الخطاب. هذا التّعريف لـ (Dénotation) يكاد يكون هو التّعريف نفسه الّذي لدلالة المطابقة في المنطق فهي دلالة اللّفظ على تمام مسمّاه؛ أي على الأمر الّذي وضع له بعينه وتمامه» (صولة، 2003: 521). وانظر كذلك: السّوداني، وقد حذا حذو صولة في ترجمته للمصطلح (السّوداني، 2012: 11).

بمنزلة التّعليل للطّلب الّذي تقدّم به المتكلّم في الجملة الأولى. ويبيّن المثال (1-ب) على نحو خاصّ صعوبة التّمييز بين العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة. وترجع هذه الصّعوبة في الواقع إلى صعوبة الفصل بين العلاقات الرّاجعة إلى المحتويات القضويّة للأقوال والعلاقات الرّاجعة إلى عمل الإثبات باعتباره عملاً في القول. وهذه الصّعوبة دفعت ساندرز إلى أن يخصّ كيفيّة التّمييز بين نوعي العلاقات بمقال عمّا يسمّيه مصدري الانسجام: الدّلاليّ والتّداوليّ (Sanders, 1997). وقد حاول في هذا المقال تحييد كلّ العوامل الّتي قد تحول دون تبيّن الفرق بين نوعي العلاقات؛ من ذلك مثلاً أنّ الاختلاف في نوع العلاقة الأساسيّة قد يحول دون تبيّن مصدر الانسجام أَهو دلاليّ أم تداوليّ. فالعلاقة الأساسيّة في المثال الأوّل السّابق المقتبس من داك في (1-أ) هي علاقة بيانيّة؛ لأنّ الجملة الثّانية تتضمّن تفصيلاً وبياناً لنوع المرض المذكور في الجملة الأولى. وهي في المثال الثّاني الوارد في (1-ب) علاقة سببيّة تقدّمت فيها النّتيجة على السّبب. وقد عمل ساندرز على تحييد هذا العامل الّذي يصفه بالعمليّة الأساسيّة، لكي يبرز العامل المتعلّق بمصدر الانسجام، وهو عنده صنفان: دلاليّ وتداوليّ بحسب نظريّة الأوّليات العرفانيّة لديه، الّتي نعود إلى بسطها لاحقاً (انظر التّعريف بهذه النّظريّة في 2,3,2 من هذا الفصل). لذلك اختار ساندرز جملتين تشتركان في كلّ العوامل المؤثّرة في علاقة الانسجام. واختار أن تكون العلاقة الأساسيّة سببيّة في كلتا الجملتين، وأن يكون السّبب تالياً في التّرتيب للنّتيجة، وأن لا يدخل على الجملتين تقابل من ناحية السّلب والإيجاب، وهو ما تجسّمه الجملتان الآتيتان في (2) المقتبستان منه (Sanders, 1997: 120):

(2) أ- خلال شتاء 1963 نفق عدد كبير من الطيور، لأنّ الطّقس كان شديد البرودة.

ب- الجيران خارج البيت، فالأضواء في غرفة الجلوس مطفأة.

في الجملتين في (2) علاقة سببيّة تقدّمت فيها النّتيجة على السّبب؛ إذ إنّ

نفوق عدد كبير من الطّيور كان بسبب برودة الطّقس، وإثبات وجود الجيران خارج البيت سببه أنّ الأضواء مطفأة. لكنّ الفرق بين العلاقتين يكمن في مصدر الانسجام، فالعلاقة في الجملة الأولى دلاليّة، وهي في الجملة الثّانية تداوليّة؛ لأنّ علاقة نفوق الطّيور بسبب برودة الطّقس في الجملة الأولى يرجع إلى وضع الأشياء في الكون، أمّا العلاقة السببيّة في (2-ب) فليس مردّها إلى وضع الأشياء في الكون؛ أي إنّ وجود الجيران خارج المنزل ليس سببه كون الأضواء مطفأة في المنزل، لكنّ إثبات وجودهم خارج المنزل هو دعوى يحتجّ لها المتكلّم بأنّ الأضواء مطفأة. (Sanders, 1997: 120).

يبدو الفرق بين العلاقتين الدّلاليّة والتّداوليّة بسيطاً هنا، وكذلك هو الأمر في الحالات الّتي يستعين فيها محلّل الخطاب بالأمثلة المصنوعة، لكنّ الواقع في الخطاب الطّبيعيّ أشدّ تعقيداً من ذلك. والمثالان الآتيان المقتبسان من ساندرز أيضاً (Sanders, 1997: 122) يجسّمان صعوبة التّمييز بين نوعي الانسجام الدّلالي والتّداولي، على الرغم من تحييد كل العوامل الأخرى.

(3) أ- لقد أُنهك عليّ، فقد ذهب إلى الجامعة عدْواً.

ب- لقد أُنهك عليّ، فقد كان يلهث ليلتقط نَفَسه.

العلاقة في المثالين السّابقين سببيّة، وهي في المثال (3-أ) دلاليّة، لأنّ ترتُّب الإنهاك على العدو يرجع إلى المعرفة المشتركة بوضع الأشياء في الكون؛ فكلّ إرهاق بدنيّ يصيب الإنسان يرجع إلى نشاط أو مجهود يبذله يكون هو السّبب في ذلك الإرهاق. لكنّ المشكل في (3-ب) يتمثّل في وجود أساس دلاليّ من ناحية وضع الأشياء في الكون يمكن أن نبني عليه أنّ اللّهاث كان نتيجة للإنهاك. لكنّ العلاقة مع ذلك تبقى تداوليّة؛ لأنّ غرض المتكلّم ليس بيان سبب هذا الإنهاك؛ بل الاحتجاج للدّعوى الّتي أثبتها المتمثّلة في إنهاك عليّ. فقد ساق سبب ذلك الإنهاك على أنّه حجّة تدلّ على صدق الدّعوى المتمثّلة في إثبات الإنهاك لعليّ. وهنا يلتبس الدّلاليّ بالتّداوليّ نظراً إلى أنّ العلاقة التّداوليّة بنيت على أساس من العلاقة الدّلاليّة بين

المحتويين القضويّين للجملتين. غير أنّ المتكلّم لم يقصد بكلامه أن يثبت أنّ اللّهاث كان بسبب الإنهاك، ولكن أن يدلّل على صدق دعوى الإنهاك حتّى يحمل السّامع على القبول بذلك الإثبات. فالعلاقة هنا ليست من باب العلاقة بين العملين القوليّين (Locutionary acts) في الجملتين؛ بل هي من باب العلاقة بين عملين في القولين (Illocutionary acts). فهي علاقة بين إثباتين، في حين أنّ العلاقة في (3-أ) هي بين وضعين للأشياء في الكون هما وضعا «عليّ» قبل الجري وبعده.

ويقرّ ساندرز بعدم كفاية أيّ تعريف نظريّ للفرق بين نوعي العلاقة في مواجهة النّصوص الطبيعيّة، وقد عمل لذلك على «تطوير مُوَجِّهٍ تحليليّ تقوم العمليّة الأساسيّة فيه على رائز إعادة الصّياغة. وقد فرض تطويرُ رائز إعادة الصّياغة [في هذا الموجّه] على النّظريّة أن تكون صريحة إلى أقصى حدّ ممكن (...) فبمساعدة هذا الموجّه ينظر المحلّل أوّلاً إن كانت العلاقة قابلة للتّصنيف على أنّها تداوليّة، ثمّ ينظر بعد ذلك إن كانت قابلة للتّصنيف على أنّها دلاليّة» (Sanders, 1997: 126). وتقوم العمليّة الأساسيّة، بالنّسبة إلى رائز إعادة الصّياغة، على المراحل الآتية الّتي ننقلها كما وردت لدى ساندرز (Sanders, 1997: 126-127):

1- يُعزل الجزآن المترابطان بعلاقة الانسجام ج1 وج2، ولا تُدرج الأجزاء الاستفهاميّة في رائز إعادة الصّياغة، حيث تقع معالجتها على حدة[1].

(1) يقع إعداد العمليّة الأساسيّة لرائز إعادة الصّياغة في حالة الاستفهام على النّحو الآتي:
(1) هل يحتوي الاستفهام على جزء واحد؟ في هذه الحالة تكون العلاقة بالجزء السّابق أو اللّاحق تداوليّة.
(2) هل يوجد جزآن مندمجان في استفهام واحد؟ فلننظر إذا كان بالإمكان إعادة صياغتهما على هذا النّحو: الواقعة س تؤدّي إلى الاستفهام ى. إذا كان ذلك ممكناً فإنّ العلاقة تداولية.
(3) إذا تعذّر ذلك، أعدْ كتابته في صيغة خبريّة واتّبع القواعد 2-3 من العمليّة الأساسيّة لرائز إعادة الصّياغة. =

2- تُحذف كلّ الرّوابط من متتاليات الأجزاء.

3- يُعاد بناء العمليّة السببيّة الأساسيّة بين القضيّتين **ق** و**ك** اللّتين تناسبان تقريباً القضيّتين في **ج**1 و**ج**2. وتُعاد صياغتها وفق صيغة من الصّيغ الآتية مع اعتبار الصّيغة الأمثل للتّعبير عن معنى علاقة الانسجام في السّياق:

(I) أ- **الواقعة المتمثّلة في ق هي السّبب في الادّعاء/ النّصيحة/ النّتيجة المتمثّلة في ك.**

ب- **الواقعة المتمثّلة في ك هي السّبب في الادّعاء/ النّصيحة/ النّتيجة المتمثّلة في ق.**

(II) أ- **الواقعة المتمثّلة في ق هي السبب في الواقعة ك.**

ب- **الواقعة المتمثّلة في ك هي السبب في الواقعة ق.**

تكون العلاقة تداوليّة إذا كانت واحدة من الصّيغتين في (I) تناسب أكثر من غيرها علاقةَ الانسجام المعبّر عنها في النّصّ الأصليّ. وتكون دلاليّة إذا كانت واحدة من الصّيغتين في (II) تناسب أكثر من غيرها علاقة الانسجام

= في ما يأتي توجد أمثلة لتوضيح رائز الاستفهام:
(I) أ- هل تشعر بصداع؟ خذ قرص أسبرين.
ب- هل تحتاج إلى المال؟ تعال إلى البنك.
ج- انهارت البناية. هل كان ذلك بسبب انفجار القنبلة؟
د- أنا أبحث عن السّيّد س. هل رأيته؟
هـ- هل كان دي بور من سجّل الهدف؟ لم أتمكّن من رؤيته بوضوح.
(II) أ- بما أنّك ذكيّ جدّاً، متى ولد جورج واشنطن؟
ب- هل انهارت البناية بسبب انفجار القنبلة؟
• واقعة أنّه يوجد انفجار قنبلة تؤدّي إلى سؤالي: هل انهارت البناية؟
- إعادة صياغتها على الخبريّة، أدخل رائزاً عاماً، احذف الروابط (القاعدة 2):
انهارت البناية.
انفجرت قنبلة.
- علاقة دلالية بحسب القاعدة 3 - II أ.

المعبّر عنها في النّصّ. وإجمالاً، إنّ الحكم الّذي سينتهي إليه المحلّل لا يزال المعيار النّهائيّ لتمييز الدّلالي من التّداولي، ورائز إعادة الصّياغة من شأنه أن يجعل التّأويلات الممكنة صريحة، ويُمكّن المحلّلين من التّثبّت من حدوسهم بشكل منهجيّ.

وإذا طبّقنا هذا الرّائز على الجملة السّابقة في (3-ب)، الّتي نستعيدها في ما يأتي في (4)، فإنّنا سنحصل على ما يأتي في (5).

(4) **لقد أُنهك عليّ، فقد كان يلهث ليلتقط نفسه.**

(5) **1- لقد أُنهك عليّ/ فقد كان يلهث ليلتقط نفسه.**

2- لقد أُنهك عليّ/ قد كان يلهث ليلتقط نفسه.

3- ق: عليّ منهك/ ك: عليّ يلهث ليلتقط أنفاسه.

(I) أ- الواقعة المتمثّلة في «عليّ منهك» هي السّبب في الادّعاء المتمثّل في «عليّ يلهث ليلتقط أنفاسه».

ب- الواقعة المتمثّلة في «عليّ يلهث ليلتقط أنفاسه» هي السّبب في الادّعاء «عليّ منهك».

(II) أ- الواقعة المتمثّلة في «عليّ منهك» هي السّبب في الواقعة «عليّ يلهث ليلتقط أنفاسه».

ب- الواقعة المتمثّلة في «عليّ يلهث ليلتقط أنفاسه» هي السّبب في الواقعة «عليّ منهك».

وهنا يظهر أن الصّياغة (I- ب) هي الأنسب بالنّسبة إلى الجملتين في (4)، وبناء على ذلك تكون علاقة الانسجام تداوليّة.

وقد ذهب بعض الدّارسين إلى أنّ العلاقة التّداوليّة تستمدّ وجودها من العالم الدّاخلي للخطاب لا من العالم الخارجيّ لوضع الأشياء في الكون، فأقام تصنيفه للعلاقات على أساس الدّاخل والخارج، وصنّف العلاقات إلى داخليّة وخارجيّة.

1-1-2- تصنيف العلاقات إلى داخليّة وخارجيّة (External vs. Internal):

هذا التّصنيف اعتمده هالّيداي وحسن (Halliday & Hasan, 1976: 20)، وتبعهما مارتن في ذلك (Martin, 1992: 178). ونوضّح الأمر من خلال المثال الآتي في (6) المقتبس من هاليداي وحسن:

(6) أ- هي لم تكن قطّ سعيدة هنا. إذاً هي مغادرة.

ب- ستكون أفضل حالاً في مكان آخر. إذاً هي مغادرة؟

العلاقة في (6-أ)، بحسب هاليداي وحسن، علاقة سببيّة بين حدثين أو وضعين. والمعنى هو «بسبب أنّها لم تكن سعيدة، فهي مغادرة» وتوجد في (6-ب) كذلك علاقة سببيّة لكنّها تتنزّل داخل العمليّة التّواصليّة. والمعنى هو «بما أنّك أشرت إلى أنها ستنتقل إلى مكان آخر فإنّني استنتجت أنّها مغادرة». وهما يَعدّان المثال السّابق مثالاً نموذجيّاً للتّوازي بين مستويين لعلاقات العطف: المستوى الخارجيّ الّذي يجسّمه (6-أ)، والمستوى الدّاخلي الّذي يجسّمه (6-ب). وهما يبديان نوعاً من الحيرة في وسم نوعي العلاقة بالذّاتيّة في مقابل الموضوعيّة، أو وسمها بالاختباريّة (Experiential) في مقابل البينيّة (Interpersonal)، أو وسمها بالإحاليّة (Referential) في مقابل الاجتماعيّة التّعبيريّة (Socio-expressive). ثمّ يستقرّان في النّهاية على وسمها بالدّاخليّة في مقابل الخارجيّة، على الرغم من إقرارهما بنوع من الغموض في المصطلحين (Halliday & Hasan, 1976: 241).

وقد اقتبس مارتن هذه الثّنائيّة من هالّيداي وحسن. وهو يجعل العلاقات الدّاخليّة، وهي عنده علاقات تداوليّة وبلاغيّة، في مقابل العلاقات الخارجيّة، وهي عنده علاقات دلاليّة قضويّة. ويضرب لهما المثالين الآتيين في (7):

(7) أ- لقد قدِم فقد رأيته للتّوّ.

ب- لقد قدِم فقد رأيته وكلّمته أيضاً.

فعندما يستعمل المتكلّم المتتالية (7-أ) لبيان السّبب الذي دعاه إلى القول «لقد قدم»، تكون العلاقة داخليّة. وعندما يستعمل المتتالية (7-ب) لبيان سبب القدوم، تكون العلاقة خارجيّة (Martin, 2001: 38, 48).

فأمّا العلاقات الدّاخليّة (كما يذهب إلى ذلك بايتمان وروندويس) فهي الّتي نحصل عليها من تنظيم النّصّ ذاته بقطع النّظر عن تنظيم العالم الّذي يصفه النّصّ. وأمّا العلاقات الخارجيّة فهي موجّهة إلى ما يحدث خارج النّصّ أكثر ممّا يحدث داخله (Bateman & Rondhuis, 1997: 13). ولا يبعد هذا التّصنيف عن التّصنيف السّابق للعلاقات إلى دلاليّة وتداوليّة، كما يقرّ ذلك مارتن نفسه (Martin, 2001: 48).

1-1-3- علاقات الموضوع المعروض في مقابل العلاقات العارضة:

يرجع هذا التّصنيف إلى مان وتومبسون (Mann & Thompson,1988: 256-257). وهما إذ يرفضان كلّ التّصنيفات المقترحة لدى الدّارسين لعلاقات الانسجام، فإنّهما يقترحان أنّ أساساً من الأسس الّتي يمكن تصنيف علاقات الانسجام بحسبها يتمثّل في التّمييز بين بُعدين من أبعاد بنية النّصّ: أوّلهما البعد المتعلّق بالموضوع المعروض (Subject matter)، وثانيهما يتعلّق بالعرض (Presentational). وبناء على ذلك، إنّ علاقة من قبيل السببيّة الإراديّة مثلاً (Volitional cause) تعبّر عن أجزاء من الموضوع المعروض في النّصّ؛ إذ إنّها تربط بين جزأين من أجزاء النّصّ إذا فُهم ذانك الجزآن على أنّهما مترابطان على نحو سببيّ خلال الموضوع المعروض. في حين تستعمل علاقات أخرى مثل التّعليل لتسهيل عمليّة العرض ذاتها؛ فعلاقة التّعليل تربط جزأين من أجزاء النّص، فقط إذا كان يُعَوَّلُ على أحدهما في الرّفع من درجة قبول الجزء الآخر لدى القارئ. ويقترح مان وتومبسون جدولاً يحتوي على تسميات أخرى ممكنة لهذه الثّنائية (Mann & Thompson,1988: 257)، يُظهر أنّ علاقات الموضوع المعروض لديهما توافق العلاقات الدّلاليّة أو التّمثيليّة الاستحضاريّة (Ideational)، في حين يوافق مفهومُ العلاقات العارضة مفهومَ

العلاقاتِ التّداوليّة، وبذلك تؤول هذه الثّنائيّة إلى ثنائيّة الدّلاليّ/ التّداوليّ الّتي رأيناها سابقاً.

1-1-4- تصنيف علاقات الانسجام إلى موجّهة وغير موجّهة:

يمكن التّمييز بين نوعين عامّين من أنواع العلاقات بحسب وولف وغبسون (Wolf & Gibson, 2006: 91):

أ- علاقات غير موجّهة (Undirected relations) تقوم على التّناظر بحسب وولف وغبسون (2006م)؛ تربط بين عنصرين من عناصر الخطاب على القدر نفسه من الأهمّيّة، أو بين نواتين بمصطلحات مان وتومبسون (1988). ويمكن أن نذكر من أمثلة هذا الصّنف علاقات التّقابل والتّعقيب والقائمة.

ب- علاقات موجّهة (Directed relations)؛ ويدرجان ضمنها العلاقات الّتي تربط بين نواة وتابع عند مان وتومبسون (Mann & Thompson,1988: 245)، ويمكن أن نذكر من أمثلة هذا الصّنف الثّاني العلاقات الآتية:

السّبب ← النّتيجة السببية

السبب ← النّتيجة المضرب عنها (الإضراب أو خيبة التّوقّع)

جواب الشرط ← الشرط (الشرطية)

المجمل ← المفصّل (التفصيل)

1-2- التّصنيفات الثلاثيّة لعلاقات الانسجام:

2-1-4- تصنيف العلاقات إلى تمثيليّة استحضاريّة وإبستميّة وعلاقات بين أعمال خطاب:

توجد، إضافة إلى التّصنيفات الثنائيّة السّابقة، تصنيفاتٌ ثلاثيّة للعلاقات، نذكر منها التّصنيف الّذي قدّمته سويتسر (Sweetser, 1990) للعلاقات بحسب

ثلاثة مجالات هي: مجال المحتوى، والمجال الإبستميّ (Epistemic)، ومجال أعمال خطاب. وتقوم العلاقات في مجال المحتوى على الإخبار عن وضع الأشياء في الكون، في حين تقوم العلاقات في المجال الإبستمي على تقدير المتكلّم لوضع الأشياء في الكون. أمّا العلاقات بين أعمال الخطاب فتتعلّق بالسّامع. فالأثر المقصود من العلاقات بين المحتويات هو تصديق السّامع بالخبر المنقول عن وضع الأشياء في الكون، والأثر المقصود من العلاقات في المجال الإبستمي هو تصديق السّامع لتقديرات المتكلّم، والأثر المقصود بالعلاقات بين أعمال الخطاب هو استجابة السّامع عمليّاً لما هو مطلوب منه من أعمال. وهي تضرب الأمثلة الآتية في (8) للرّوابط السّببيّة التي ترى أنّها تحتمل ثلاث قراءات.

(8) أ- لقد عاد عليّ لأنّه يحبّها.

ب- عليّ يحبّها، لأنّه عاد.

ج- ماذا لديك اللّيلة لتفعله، لأنّهم يعرضون شريطاً سينمائيّاً رائعاً[1].

في المثال الأوّل في (8-أ) تربط علاقة السّببية في العالم الواقعي بين الجملتين بحسب سويتسر؛ أي إنّ حبّ المخبر عنه للمرأة هو السّبب الّذي أدّى به إلى العودة في العالم الواقعي (Real-world cause). وتظهر العلاقة السّببيّة في الجملة الثّانية في (8-ب) على أنّها معكوسة وهي ليست كذلك؛ لأنّ المثال (8-ب) لا يعني عادة أنّ العودة تسبّب الحبّ في العالم الواقعيّ. فهذا المثال يفهم عادة على أنّ معرفة المتكلّم بعودة عليّ (بما هي مقدّمة بالمعنى المنطقي) تسبّبت عنها النّتيجة المتمثّلة في أنّ عليّاً يحبّها. أمّا المثال الأخير في (8-ج) فإنّه يكون غير قابل للفهم تماماً إذا فهمنا الرّابط على أنّه من مجال المحتوى. فبما أنّ الجملة الأولى لا تمثّل إثباتاً، فإنّ الجملة الثّانية لا يمكن أن تفهم على أنّها تتضمّن السّبب الواقعي للحدث أو الوضعيّة

---

(1) الرّابط الأصليّ في اللّغة الإنجليزيّة هو (Because)، وقد ترجمناه هنا بعبارة «لأنّ».

الموصوفة في الجملة الأولى. ولكنّها تفهم على أنّها تتضمّن السّبب الدّاعي إلى عمل الخطاب المتمثّل في الاستفهام في الجملة الأولى. فالمثال الأخير يمكن أن يقرأ كما يأتي: «أنا أسألك عمّا ستفعله اللّيلة لأنّني أريد أن أقترح عليك أن نذهب لرؤية هذا الشّريط الرّائع» (Sweetser, 1990: 77). فالمثال الأوّل في (8-أ) هو مثال لعلاقة سببيّة بين محتويات (Content)؛ أي إنّها تعكس وضع الأشياء في الكون، وهي الّتي يطلق عليها ساندرز وسبورن مصطلح العلاقة التّمثيليّة الاستحضاريّة (Ideational) (Sanders & Spooren, 2007: 927). والمثال الثّاني في (8-ب) يندرج ضمن العلاقات الإبستميّة، وهي علاقات تبدو متّصلة بتقدير المتكلّم لوضع الأشياء في الكون. والمثال الثّالث هو مثال للعلاقات بين أعمال الخطاب، وهنا يبدو «عمل الاستفهام» مسبّباً عن «عمل الاقتراح». والتّمييز بين النّوعين الأوّلين من العلاقات يبدو عسيراً في أحيان كثيرة خلافاً للعلاقات بين أعمال الخطاب. وتقرّ سويتسر بهذا الغموض وبأن السّياق وحده هو ما يمكّن، في كثير من الحالات، من تحديد نوع العلاقة، كما في المثال الآتي في (9) الّذي يمكن أن يُقرأ بأكثر من طريقة:

(9) لقد خرجت لأنّها نسيت كتابها في قاعة السّينما اللّيلة الماضية.

يمكن أن نقرأ (9) إمّا على أنّه إثبات لخروج شخص يعقبه تعليل لذلك الخروج من العالم الواقعيّ، يتمثّل في مقصد البحث عن الكتاب المفقود، وهنا تندرج العلاقة ضمن مجال المحتوى. وإما أن نقرأه على أنّه استنتاج منطقيّ يتمثّل في: «أنا أعرف أنّها خرجت لمشاهدة الشّريط السّينمائيّ؛ لأنّني اكتشفت أنّها نسيت كتابها في قاعة السّينما». وفي هذه الحالة تكون العلاقة إبستميّة. فعندما يكون لنا السّياق الكافي يكون بوسعنا أن نختار بين قراءة الرّابط وفق علاقة المحتوى، أو قراءته وفق علاقة إبستميّة بحسب سويتسر. وهي تستثني علاقة أعمال الخطاب من هذه القاعدة، فإذا كان القول يتّخذ شكل الأمر أو الاستفهام فإنّه لا يمكن أن يرتبط بقول آخر بعلاقة سببيّة إلا

في مستوى أعمال الخطاب. (Sweetser, 1990: 77-78). وهذا يذكّرنا بما شاع عند بعض البيانيّين في التّراث البلاغيّ العربيّ من عدم جواز عطف الإنشاء على الخبر، وهو ما فنّده ابن عاشور، كما مرّ بنا في الباب السّابق.

وتخلص سويتسر من تحليل الأمثلة السّابقة إلى أنّ الرّابط يمكن تأويله على أنّه يندرج ضمن أحد مجالات ثلاثة على الأقلّ، وأنّ اختيار التّأويل الصّحيح لا يرتبط بالصّيغ اللّفظيّة للأقوال؛ بل بالاختيار المبرّر تداوليّاً بين أن تكون الجمل المترابطة ممثّلة لوحدات من مجال المحتوى، أو بين كيانات منطقيّة، أو بين أعمال خطاب (Sweetser, 1990: 77-78).

ويشير ساندرز، في تحليله لمنوال سويتسر، إلى أهمّيّة رائز إعادة الصياغة لديها في تبيّن نوع العلاقة على نحو دقيق؛ إذ كثيراً ما تعمد إلى إعادة الصّياغة لكي تبيّن الفرق بين المجالات الثلاثة. فأداة الربط تستعمل في مجال المحتوى عندما يتسبّب حدث ما في حدث آخر في العالم الواقعي. ويتحدّد الاستعمال في المجال المعرفي بمتتالية من نوع «معرفتي بـ..... هي السّبب في الاستنتاج بأنّ...»، وأنّ «واقع أنّ... يمكّنني من قول إنّ...» (Sanders, 1997: 124).

وتصنيف سويتسر لا يختلف، بحسب ساندرز، عن تلك التّصنيفات الّتي وضعها مارتن وساندرز وآخرون، إلّا في كونه أكثر دقّة من التّصنيف الثّنائيّ للعلاقات إلى دلاليّة وتداوليّة. فمفاهيم الدّلاليّ والخارجي والمحتوى تبدو متطابقة، في حين عدّت العلاقات الإبستميّة والعلاقات بين أعمال الخطاب مندرجة ضمن ما هو تداوليّ وداخليّ (Sanders, 1997: 124)، وبذلك يؤول هذا التّصنيف بدوره إلى ثنائية الدّلاليّ التّداوليّ.

1-2-2- تصنيف العلاقات إلى تمثيليّة استحضاريّة وبلاغيّة ومقطعيّة:

طوّرت ريديكير (Redeker, 1990, 2000, 2006) منوالاً لانسجام الخطاب يتضمّن ثلاثة مكوّنات: مكوّن تمثيليّ استحضاري (Ideational)،

ومكوّن بلاغيّ (Rhetorical)، ومكوّن مقطعيّ (Sequential). وهي تضرب لذلك المتاليتين الآتيتين من الأمثلة المصنوعة في (10) و(11):

(10) أ- أجهشت سالي بالبكاء.

ب- لقد ألقت المربّية الدّمية البالية بالخارج.

ج- لقد اتّسعت الخروق فيها على الرّاقع.

(11) أ- اِحمل هذه الأحذية المتّسخة إلى الخارج!

ب- إنّ السّجّادة في الرّدهة جديدة وفاخرة.

ج- لقد استشاطت أمّي غضباً منّي.

وعلى الرغم من إقرار ريديكير بأنّ العلاقة بين الأقوال المذكورة في (10) يمكن أن تُفهم بطرق مختلفة، يبدو أنّها ترجّح القراءة الّتي تفترض أنّ المربّية هي مربّية سالي، وأنّ الدّمية هي دمية سالي، وأنّ الخروق موجودة في الثّياب الّتي تحملها الدّمية. وهذه الاستدلالات لا تنبع من الكلمات نفسها بحسب ريديكير، ولكن من العلاقات الدّلاليّة بين الأفكار المعبّر عنها في الأقوال الثلاثة في (10)؛ فالقول (10-ج) يُفهم على أنّه تعليل للعمل الموصوف في (10-ب)، الّذي يُفهم بدوره على أنّه المسبِّب لوضع الأشياء في (10-أ). (Redeker, 1990: 367-368).

أمّا علاقات الانسجام بين الأقوال الواردة في (11) فلا يبدو أنّها علاقات دلاليّة؛ بل تداوليّة؛ فالقارئ يفهم القول (11-ب) على أنّه تبرير للطّلب في (11-أ)، ويُفهم (11-ج) على أنّه تبرير إضافيّ يدعم التّبرير الأوّل في (11-ب) (Redeker, 1990: 368). وترى ريديكير أنّه يمكن قراءة العلاقات في (11) على أنّها علاقات بين أوضاع للأشياء موصوفة فيها، ولكنّ هذا الفهم سيكون أقلّ وجاهة من الفهم التّداوليّ. والعكس هو ما حصل في الأقوال في (10)؛ إذ سيطرت هناك العلاقات التّمثيليّة الاستحضاريّة على العلاقات التّداوليّة؛ ذلك أنّ القول (10-ب) يمكن أن

يقرأ تداوليّاً على أنّه تفسير لوضع الأشياء الموصوف في (10-أ)، ويمكن للقول (10-ج) أن يُفهم على أنّه تفسير أو تبرير للعمل الموصوف في (10-ب) (Redeker, 1990: 369).

وتخلص ريديكير من هذا التّحليل إلى أنّ «الانسجام يشتمل على مكوّنين اثنين: مكوّن تمثيليّ استحضاريّ، ومكوّن تداوليّ (...) وتكون العلاقة بين وحدتين من وحدات الخطاب تمثيليّة استحضاريّة عندما يستلزم التّلفّظ بهما في سياق معيّن اضطلاع المتكلّم بوجود هذه العلاقة في العالم الّذي يصفه الخطاب» (Redeker, 1990: 369). وهي تدرج ضمن هذا النّوع من العلاقات علاقات التّعقيب الزّمني، والتّفصيل، والسّببيّة، والتّعليل، والمسبّبيّة. غير أنّها تميّز ضمن العلاقات التّداوليّة بين صنفين من العلاقات: علاقات بلاغيّة وعلاقات مقطعيّة بين متتاليات. وتعدّ العلاقة بين وحدتين من وحدات الخطاب علاقة بلاغيّة إذا كانت العلاقة الأقوى بينهما هي تلك القائمة بين القولين نفسيهما، أو على نحو أدقّ بين المعتقدات والأغراض الكامنة وراءهما، لا بين أوضاع الأشياء الموصوفة فيهما. وتضرب ريديكير أمثلة لذلك علاقات التضادّ والإضراب والبرهنة والتّعليل والنّتيجة (Redeker, 1990: 369).

أمّا إذا كانت وحدتا الخطاب لا ترتبطان بأيّ نوع من أنواع العلاقات التّمثيليّة الاستحضاريّة أو البلاغيّة، بحيث تُفهم على أنّها منتمية إلى الخطاب نفسه، ففي هذه الحالة تعدّ العلاقة مقطعيّة. والعلاقات المقطعيّة تكون قائمة على مجرّد المجاورة (Paratactic) مثل الانتقال من غرض إلى آخر. ويمكن أن تكون قائمة على التّبعيّة (Hypotactic) بحيث تؤدّي إلى الدّخول في نوع من التّفسير للكلام السّابق، أو التّصحيح، أو إعادة الصّياغة، أو الاستطراد، أو الاعتراض (Redeker, 1990: 369).

إنّ ما يميّز منوال ريديكير عن منوال سويتسر أنّه منوال في علاقات الانسجام تحديداً، وليس منوالاً لغويّاً عامّاً؛ إذ يبدو أنّ منوال سويتسر منوال دلاليّ موجّه إلى معالجة ظاهرة المشترك الدّلالي في اللّغة عموماً. وقد كان

المدخل إلى دراسة علاقات الانسجام لديها هو البحث في الاشتراك الدّلالي في أدوات الرّبط. أمّا ريديكير فتقدّم منوالها على أنّه منوال في علاقات الانسجام في الخطاب تحديداً (Redeker, 1990: 367).

وخلافاً لصعوبة التّمييز بين العلاقات الدّلاليّة والمعرفيّة والتّداوليّة لدى سويتسر، لا يجد الباحث عناء كبيراً في أن يستنتج أنّ العلاقات في منوال ريديكير ترجع إلى صنفي العلاقات الأساسيّين: العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة. وذلك بإقرار الباحثة نفسها أنّ ما تسمّيه العلاقات البلاغيّة والعلاقات المقطعيّة هما فرعان للعلاقات التّداوليّة (Redeker, 1990: 369)، وبهذا يرتدّ هذا التّصنيف الثّلاثي لديها إلى التّصنيف الثّنائيّ الدّلاليّ التّداوليّ.

وإذا أردنا أن نلخّص مختلف أصناف العلاقات الّتي رأيناها يمكن أن نعتمد الخلاصة الّتي توصّلت إليها ديغاند في هذا المجال (Degand, 1998: 29-30). وقد قامت فيها بتصنيف علاقات الانسجام إجمالاً إلى ثلاثة أنواع من العلاقات:

1- علاقات تمثيليّة استحضاريّة/ دلاليّة/ مضمونيّة/ خارجيّة/ موضوعاتيّة: تقيم صلة بين وحدات الخطاب، وتعبّر عن وضع الأشياء في الكون الموصوف في الخطاب.

2- علاقات تفاعليّة/ تداوليّة/ داخليّة/ عارضة/ بلاغيّة: تقيم صلة بين الإنشاءات (Illocutions) داخل وحدات الخطاب. ويمكن التّمييز هنا بين:

أ- **علاقات إبستميّة**: حيث تؤدّي المعرفة بالواقعة إلى تحصيل تصديق.

ب- **علاقات بين أعمال خطاب**: حيث تؤدّي واقعة ما إلى التّلفّظ بعمل خطاب.

3- علاقات نصّيّة/ مقطعيّة: تُنشئ تنظيماً مقطعيّاً للنّصّ بين الأجزاء المتجاورة المترابطة على نحو تمثيليّ استحضاريّ (Ideationally)، أو تفاعلاً بين المشاركين (Interpersonally) على نحو ضعيف أو غير مباشر.

ولا يخفى في هذه الخلاصة، التي يقود صاحبتَها الحرصُ على استيعاب كلّ التّصنيفات، أنّ صنفي العلاقات النصّيّة يمكن إرجاعهما إلى الصّنفين الأوّلين؛ فالاختلاف بين العلاقات النصّيّة وسابقيها ليس اختلافاً نوعيّاً؛ بل هو اختلاف في المستوى النصّيّ الّذي تتنزّل ضمنه العلاقة، فإذا كانت العلاقات في المستوى الموضعيّ لا تخرج عن النّوعين التّمثيليّ الاستحضاريّ والتّفاعليّ فلا معنى لإفراد المستوى النصّيّ بصنف مخصوص من العلاقات، إلّا إذا كان المقصود من ذلك هو العلاقات بين المتتاليات من الجمل، وهو ما يظهر في وسم هذا النّوع من العلاقات بالعلاقات المقطعيّة (Sequencial) لدى ريديكير. وفي كلّ الأحوال، لا تخرج العلاقات بين المتتاليات عن النّوعين الدّلالي والتّداوليّ.

وعلى الرغم من اختلاف الدارسين حول هذا الصّنف الأخير من العلاقات المقطعيّة، وجدناهم مجمعين على الصّنفين الأوّلين على خلاف في المصطلحات المعتمدة عندهم. وهذا الإجماع لا يمنعنا من الإشارة إلى أنّ قلّة قليلة من الدّارسين رفضت الاعتراف بهذه الثّنائيّة الدلاليّة التّداوليّة. ونذكر على سبيل المثال هنا لوويرس (Louwerse, 2002: 293-294)، الذي ينطلق من صعوبة التّمييز بين العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة ليقوم بإقصاء هذا التّصنيف تماماً من المنوال الّذي أقامه، واعتمد فيه ثلاثة معايير عرفانيّة في تصنيف العلاقات:

1- المعيار الأوّل هو معيار النّوع، وتصنّف العلاقات بحسبه إلى علاقات سببيّة وزمنيّة وجمعيّة.
2- المعيار الثّاني هو معيار القطبيّة، وتصنّف العلاقات بحسبه إلى علاقات سالبة وعلاقات موجبة.
3- معيار الاتّجاه، وتُصنّف العلاقات بحسبه إلى علاقات أماميّة وعلاقات ورائيّة وعلاقات مزدوجة الاتّجاه.

ويعتمد هذا التّصنيف على مفهوم البسائط أو الأوّليّات العرفانيّة

(Cognitive primitives)، وهو مأخوذ من منوال ساندرز وسبورن ونوردمان (Sanders, Spooren & Noordman, 1992) الّذي نعود إليه لاحقاً بالتحليل.

هذه التّصنيفات هي الّتي لا حظنا حولها نوعاً من الإجماع بين الدّارسين، على الرغم من الاختلاف بينهم في المصطلحات، لكنّ كلّ تصنيف للعلاقات لا تكون له قيمة فعليّة إذا تناولناه بمعزل عن المنوال الّذي أنتجه؛ لذلك نخصّص المبحث الآتي لتقديم بعض المناويل ذات الصّلة المباشرة بموضوع بحثنا، وهي مناويل أثبتت نوعاً من النّجاعة في تحليل علاقات الانسجام يدلّ عليها تداولها واعتمادها عند أغلب الباحثين في انسجام الخطاب.

2- مناويل التّصنيف في دراسات تحليل الخطاب:

تندرج التّصنيفات، الّتي قمنا بعرضها سابقاً، وغيرها من تصنيفات علاقات الانسجام، ضمن مناويل ومقاربات مختلفة يجمع بينها انتماؤها إلى مقاربات بنية الخطاب. وهي في الوقت ذاته مناويل متنوّعة في منطلقاتها وأهدافها. وهذا ما يفسّر الخلاف الاصطلاحي بين الدّارسين في وسم علاقات الانسجام، ويفسّر الاختلاف في تقدير قيمة هذا النّوع من التّصنيف أو ذاك. وهذه المناويل تتراوح بين نوعين من المقاربات لعلاقات الانسجام: مقاربات يمكن نعتها بالوصفيّة، في مقابل نوع آخر من المقاربات يمكن نعته بالمقاربات العرفانيّة. ونقدّم في ما يأتي مثالاً لكلّ منهما. فنتناول من نماذج المقاربة الوصفيّة المنوال الّذي وضعه أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة (Mann & Thompson, 1986, 1987, 1988). ونتناول من نماذج المقاربة العرفانيّة المنوال الّذي وضعه ساندرز وسبورن ونوردمان (Sanders, Spooren & Noordman, 1992, 1993)، ونوت وساندرز (Knott & Sanders, 1998)، ولقد تبيّن لنا أنّه يوجد نوع من المناويل يتوسّط الاثنين حاول الجمع بين البعدين الوصفيّ والعرفانيّ، ويعدّ هوبّز (Hobbs, 1979, 1983, 1985, 1990a, 1990b) أفضل من يمثّله في نظرنا، لذلك نخصّه بمبحث مستقلّ في ما يأتي.

وتقتصر دراسة علاقات الانسجام في المناويل الوصفيّة على وصف الخطاب بما هو موضوع لسانيّ بقطع النّظر عن العمليّات العرفانيّة والتمثّلات الّتي يجريها المتكلّمون والمخاطبون. فهذا النّوع من المقاربات ينظر إلى علاقات الانسجام على أنّها أدوات تحليل متاحة لمحلّل الخطاب فحسب. أمّا المناويل العرفانيّة فهي تركّز على العمليّات الذّهنيّة الّتي يجريها كلّ من المتكلّم والسّامع في تمثّل تلك العلاقات، وتتعامل مع علاقات الانسجام تبعاً لذلك على أنّها عناصر عرفانيّة. (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 3).

وقد حاول هوبّز، كما نبيّنه لاحقاً، أن يجمع بين وصف علاقات الانسجام وصفاً دقيقاً من خلال ما يُطلق عليه خوارزمات تشبه الوصفات الرياضيّة تضبط أهمّ مقوّمات العلاقات. وهو وصف يراعي، إلى حدّ كبير، عمليّات الاستدلال الّتي يقوم بها المتقبّلون في تمثّلهم لعلاقات الانسجام.

2-1- نظريّة البنية البلاغيّة أنموذجاً للمناويل الوصفية في تحليل علاقات الانسجام:

نظريّة البنية البلاغيّة (ن ب ب) يُعرّفها أصحابها بأنّها نظريّة وصفية تهتمّ بالمظهر الأكثر أهمّيّة في انتظام النّصوص الطّبيعيّة، وأنّها منهج لسانيّ ناجع في وصف النّصوص الطبيعية، ووسم بنيتها من خلال العلاقات الّتي تقوم بين أجزاء النّص (Mann & Thompson, 1988: 243).

فنظريّة البنية البلاغيّة مقاربة وصفيّة لبنية الخطاب تقتصر دراسة الانسجام فيها على وصف بنية الخطاب بما هو موضوع لسانيّ، وتسعى إلى بناء منوال يمكّن من وصف جميع أنماط النّصوص الطبيعية، وهي تمثّل إطاراً وصفياً لانتظام النّصوص. فقد كان غرض صاحبي النّظريّة، بحسب ساندرز وسبورن ونوردمان، يتمثّل في تطوير منوال لتحليل النّصوص ذي كفاية وصفية عالية (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 3).

ونظريّة البنية البلاغيّة -كما يعرّفها أصحابها- نظريّة في البنية العلاقيّة

(Relational structure)، في مقابل أصناف أخرى من الأبنية من قبيل الأبنية الكلّيّة (Holistic structure)، التي تتولّد من خصائص الجنس الّذي ينتمي إليه النصّ والأبنية التّركيبيّة (Syntactic structure) المتّصلة بالجمل. فالأبنية العلاقيّة هي الّتي تتّصل بانتظام الأجزاء في النصّ على نحو منسجم (Mann, Matthiessen & Thompson, 1992: 41).

يقوم المنوال الّذي وضعه أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة على أربعة عناصر هي:

1- العلاقات (Relations)، 2- الخطاطات (Schemas)، 3- تطبيقات الخطاطات، (Schema applications) 4- الأبنية (Structures). (Mann & Thompson, 1988: 245).

1- العلاقات:

تُعرّف العلاقات بأنّها تلك الصّلات المعنويّة الّتي تقوم بين جزأين غير متداخلين من أجزاء النّص يُوسمان بالنّواة (Nucleus) والتّابع (Satellite)، ويُرمز إليهما بـ **نــا** (N) و**تــا** (S).

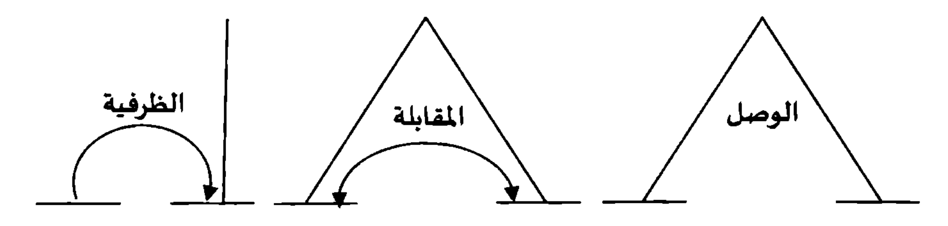
ويتكوّن تعريف العلاقة من أربعة مجالات:

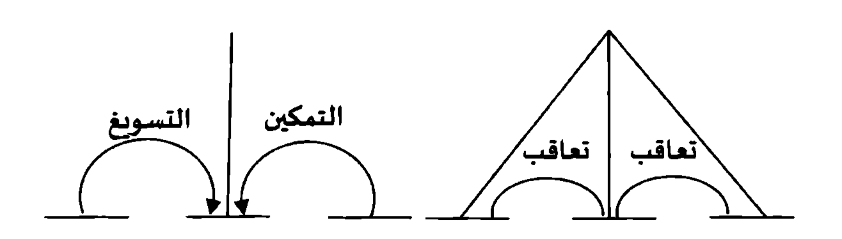
1- قيود على النّواة.
2- قيود على التّابع.
3- قيود على التّأليف بين النّواة والتّابع.
4- الأثر الّذي يتحقّق بالعلاقة.

يعيّنُ كلّ مجال من المجالات السّابقة حُكماً (Judgment) محدّداً ينبغي لمحلّل النّص أن يلتزم به، وهو ينشئ البنية في نطاق (ن ب ب)، وهذه الأحكام تتعلّق بمقبوليّة العلاقة أكثر ممّا تتعلّق بيقينيّتها. وفي المجال الخاصّ بالأثر يحكم المحلّل إذا كان من المقبول أن يرغب الكاتب في قيد معيّن (Mann & Thompson, 1988: 245).

2- الخطاطات:

تحدّد الخطاطات انتظام المكوّنات البنيويّة في النّص. وهي نماذج مجرّدة تتكوّن من عدد محدود من الأجزاء الّتي تكوّن النّص، ومن خصائص العلاقات بين تلك الأجزاء، ومن الخصائص الّتي تحدّد كيف تترابط بعض تلك الأجزاء (النّوى) بالمجموع. وهي تشبه نوعاً ما قواعد النّحو. وهي تحدّد بوساطة المواضعات (الّتي نعود إليها لاحقاً) أبنيةَ النّصّ من منظور (ن ب ب)؛ إذ تحدّد الخطاطات، الّتي تُعرّف من خلال العلاقات، كيف يمكن لأجزاء النّص أن تتجاور. وهي تحدّد مع قيود تطبيق الخطاطات أبنيةَ النّص الممكنة من زاوية (ن ب ب).





تمثيلات الخطاطات الخمس في نظرية البنية البلاغيّة

تميّز نظريّة البنية البلاغيّة بين خمسة أصناف من الخطاطات، توضّحها التّمثيلات الخمسة السّابقة؛ حيث تمثّل الخطوط المنحنية العلاقات القائمة، ويمثّل اتجاه السّهم نوع العلاقة. فإن كان السهم في الاتّجاهين فذلك يعني أنّ العلاقة بين نواتين، وإن كان في اتّجاه واحد فذلك يعني أنّ العلاقة بين نواة وتابع. وتُعيّن الخطوط الأفقيّة الأجزاء الّتي تناسب النَّوى. وتمثّل الخطاطات

ذات النّوى المتعدّدة أنموذجاً من نماذج الانتظام مختلفاً عن أنموذج الانتظام حول نواة واحدة. من ذلك أنّ خطاطة المقابلة تشتمل عادة على نواتين وحيدتين. وتشتمل خطاطة التّعاقب على عدّة نوى، واحدة لكلّ عنصر من العناصر المتعاقبة، وتقوم بين العناصر المتجاورة فيها علاقة تتابع. كذلك تشتمل علاقة الوصل على نوى متعدّدة غير محدّدة (Mann & Thompson, 1988: 246-247).

ويقدّم مان وتومبسون جدولاً لعلاقات الانسجام يؤكّدان أنّه لا يمثّل قائمة مغلقة، وأنّه قابل للتّوسعة والتّطوّر نورده في ما يأتي:

جدول تنظيم تعريفات العلاقات في نظرية البنية البلاغيّة

- الظّرفيّة (Circumstance)
- الحلّ [أو المشكل/ الحل] (Solutionhood)
- التّفصيل (Elaboration)
- الخلفيّة (Background)
- التّمكين والتّسويغ (Enablement and Motivation)
- التّمكين (Enablement)
- التّسويغ (Motivation)
- البرهنة والتّعليل (Evidence and Justify)
- البرهنة (Evidence)
- التّعليل (Justify)
- علاقات السّببيّة (Relations of Cause)
- السّببيّة الإراديّة (Volitional Cause)
- السّببيّة غير الإراديّة (Non-Volitional Cause)
- النّتيجة الإراديّة (Volitional Result)
- النّتيجة غير الإراديّة (Non-Volitional Result)
- الغاية (Purpose)

- المقابلة والتّسليم الجدليّ (Antithesis and Concession)
- المقابلة (Antithesis)
- التّسليم الجدليّ (Concession)
- الشّرط والتّخيير (Condition and Otherwise)
- الشّرط (Condition)
- التّخيير (Otherwise)
- التّأويل والتقويم (Interpretation and Evaluation)
- التّأويل (Interpretation)
- التقويم (Evaluation)
- إعادة الصّياغة والتّلخيص (Restatement and Summary)
- إعادة الصّياغة (Restatement)
- التّلخيص (Summary)
- علاقات أخرى (Other Relations)
- التّتابع (Sequence)
- التّقابل (Contrast)

وهما يقدّمان تعريفاً لكلّ نوع من أنواع العلاقات على غرار التّعريف الآتي لعلاقة البرهنة:

- اسم العلاقة: البرهنة
- القيود على **نـا**[1]: **قـا** لا يستطيع أن يصدّق **نـا** إلى درجة ترضي **كـا**
- القيود على **تـا**: **قـا** يصدّق **تـا** أو يجده موثوقاً
- القيود على التّركيب **نـا** + **تـا**: فهم **قـا** لـ **تـا** يزيد تصديق **قـا** لـ **نـا**
- الأثر: ازدياد مصداقيّة **نـا** لدى **قـا**
- موضع الأثر: **نـا**

وتمدّنا نظريّة البنية البلاغيّة بطريقة لتمثيل النّصوص تقوم على نوع من

---

(1) ترمز نا و تا و قا وكا على التّوالي إلى النّواة والتّابع والقارئ والكاتب.

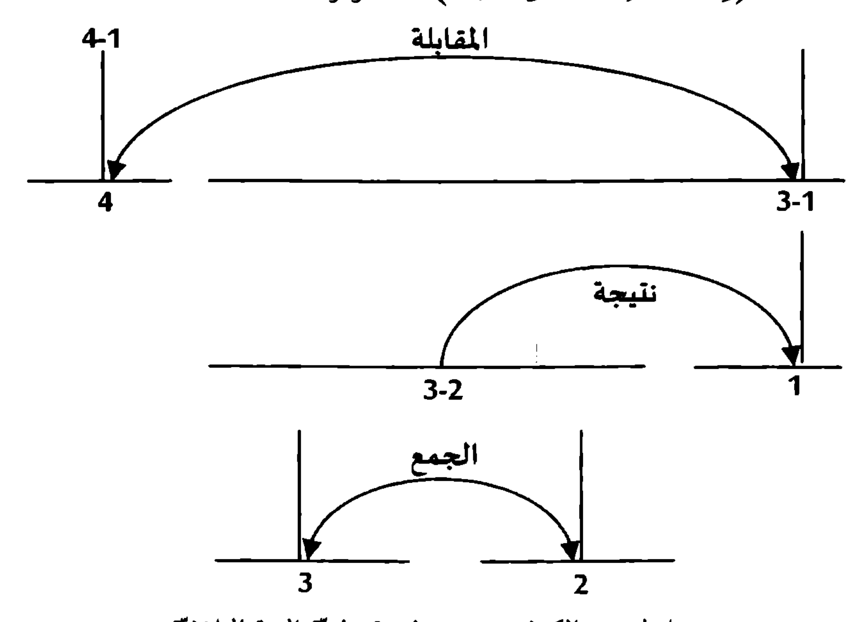
الهرميّة يعكس بنية النّصوص بالاستناد إلى انتظام علاقات الانسجام داخلها. وهذا ما يناسب العنصر الأخير من عناصر النّظريّة المتمثّل في الأبنية. وهي عبارة عن رسوم بيانيّة تلخّص عمليّة التّحليل البنيويّ للنّصوص بناء على تطبيقات الخطاطات وعلى المفاهيم الّتي ضبطتها النّظريّة للعلاقات. ونحاول في ما يأتي أن نقدّم تمثيلاً لبنية «سورة الكوثر» بالاعتماد على نظريّة البنية البلاغيّة. ولتحقيق ذلك نحتاج أوّلاً إلى تجزئة السّورة إلى وحداتها الدّنيا، وهي الجمل المستقلة بنفسها وترقيمها كما يأتي:

(12) 1- ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾

2- ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾

3- ﴿وَٱنۡحَرۡ﴾

4- ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر: 1-3].



تمثيل لسورة الكوثر بحسب طريقة نظريّة البنية البلاغيّة

نشير هنا إلى إمكانيّة اختلاف التّمثيل بحسب اختلاف التّقدير لطبيعة العلاقات بين الجمل. فلو أنّنا اعتبرنا مثلاً أنّ العلاقة بين الجملة (12- 4)

وسابقتيها هي علاقة تعليل، وهو تأويل ممكن أورده ابن عاشور في تفسيره (التّحرير والتّنوير، 30: 575)، فسيترتّب على ذلك تغيير في طريقة التّمثيل. وقد اعتمدنا في التّمثيل السّابق على تمثّل للسورة يقوم على المقابلة بين الامتنان على الرّسول بإعطائه الخير الكثير (الكوثر) في بداية السّورة، وذمّ منتقصه بأنّه لا خير فيه (الأبتر) في نهاية السّورة. وعلى هذا يَصحّ ما ذهب إليه ابن عاشور من أنّ ما بين الآية الأولى والأخيرة اعتراض يرتبط بالآية الأولى بعلاقة التّفريع. وهذا ما يكشف وجهاً سلبيّاً من وجوه الطّريقة المقترحة في نظريّة البنية البلاغيّة في تمثيل النّصوص؛ ذلك أنّ العلاقة بين الوحدات في النّص الواحد لا تكون دائماً تراتبيّة. وقد استعاض عنها بعض الدّارسين المتأخّرين بطريقة أخرى في تمثيل النّصوص تعتمد الرّسوم المتسلسلة (Chain graphs)، الّتي لا تبنى على هذا النّحو التّراتبيّ، ويُكتفى فيها بتمثيل الوحدات والعلاقات بينها تمثيلاً أفقيّاً دون إخضاعها إلى بنية تراتبيّة (Wolf & Gibson, 2006: 3, 6, 49-52). وقد أشار بعض الدّارسين إلى نقائص المقاربات الّتي تعتمد طريقة التّمثيل التّراتبيّ أو المشجّر (Tree-based representations)، ومن بينها نظريّة البنية البلاغيّة، بما لا يتّسع المجال للخوض فيه هنا (Wolf & Gibson, 2006: Chap IV).

ويمكن أن نضيف إلى النّواحي السّلبيّة في نظريّة البنية البلاغيّة أنّها تقترح وصفاً لعلاقات الانسجام لا يتأسّس على مجموعة منظّمة من العلاقات مرفقة بالأساس النّظري الّذي بني عليه التّصنيف. فهذا الأساس النّظري غائب في مقترحات مان وتومبسون؛ ذلك أنّهما كرّسا جهودهما لعرض قائمة غير منظّمة من العلاقات. وقد اعترف الباحثان بأنّ منوال التّصنيف المعروض لديهما غير كافٍ (Mann & Thompson, 1988: 256)؛ لأنّه يقوم على قسمة القائمة إلى مجموعتين عامّتين جدّاً. وفي هذا الإطار تبدو مقترحات هوبّز أكثر انتظاماً؛ ذلك أنّه يقدّم تصنيفاً لعلاقات الانسجام بحسب عدد محدود من المبادئ المنظّمة.

2-2- مقاربة هوبز لعلاقات الانسجام أنموذجاً للمقاربات الوصفية العرفانيّة:

أدرجنا مقاربة هوبّز (Hobbs, 1985/1990: 83-114) ضمن المقاربات الوصفيّة العرفانيّة نظراً إلى ما يقوله هو نفسه في تقديم علاقات الانسجام من أنّه يقترح تعريفات صوريّة لهذه العلاقات تقوم على وصف خوارزمي (Algorithm description) (Hobbs, 1985/1990: 86)، ونظراً إلى الإطار الّذي نزّل ضمنه مقاربته لعلاقات الانسجام باعتبارها تندرج ضمن نظريّة شاملة في تأويل الخطاب تتأسّس على المعرفة (Hobbs, 1985/1990: 41-50)؛ فعمليّة تأويل الخطاب، بحسب هوبّز، تقوم على استعمال المعارف المكتسبة لبناء نظريّة حول ما يحدث الآن. من هنا كانت الحاجة إلى إطار يمكن الكلام ضمنه عن تمثّل المعارف واستعمالها. فكلّ فهم جيّد للخطاب، بحسب هوبّز، هو نتيجة الإلمام بكمّ كبير من المعارف. وكلّ نظريّة في تأويل الخطاب هي نظريّة حول كيفيّة استعمال المعرفة في حلّ مشاكل التّأويل الّتي يطرحها الخطاب.

ويتمثّل بُعد أساسيّ من أبعاد فهم الخطاب، بحسب هوبّز، في تعرُّف علاقات الانسجام فيه. وقد عمل هوبّز في دراسته لعلاقات الانسجام على توضيح علاقتها المتينة بالمعرفة الّتي يمتلكها المتكلّم والسّامع. وقد عمل على وضع تعريفات صوريّة لعلاقات الانسجام (هي الّتي وسمها بالخوارزمات) تتأسّس على الاستدلالات الّتي يقوم بها السّامعون. وبذلك يكون هوبّز راعى في نظريّته الجانبين الوصفي والعرفانيّ المتعلّق بتمثّل كلّ من المتكلّم والسّامع لبنية الخطاب. وذلك ما جعل هوبّز يربط الانسجام بأربعة عناصر أساسيّة (Hobbs, 1985/1990: 85):

1- الرّسالة الّتي يعمل المتكلّم على إبلاغها: فالرّسالة تكون منسجمة؛ لأنّها تخبرنا عن أشياء منسجمة في العالم.

2- الرّسالة تحقّق غرضاً محدّداً؛ لذلك يتوخّى المتكلّم خطّةً ما لتحقيق ذلك الغرض.

3- يقيم المتكلّم علاقة بين كلامه وبين المعارف المكتسبة لدى السّامع، والعلاقة تهدف هنا إلى جعل جزء من الخطاب معلوماً لدى السّامع.

4- يعمل المتكلّم على التّقليص من الصّعوبات الّتي يواجهها السّامع في فهم الخطاب.

ونلاحظ أنّ العنصرين الأوّلين يتأسّسان على مقاصد المتكلّم، وأنّ العنصرين الأخيرين يتأسّسان على عمليّة تقبّل الرّسالة. وهذه الاعتبارات تؤدّي، بحسب هوبّز، إلى أربعة أنواع من علاقات الانسجام؛ فالعنصر الأوّل تقوم عليه علاقات التّهيئة (Occasion relations)، وتعدّ علاقتا السّببية (Cause) والتّمكين (Enablement) من أهمّ أنواع علاقات الوضع التّهيئة. والعنصر الثّاني تقوم عليه علاقة التقويم (Evaluation)، وهي ترتبط بغرض المتكلّم من المحادثة. والعنصر الثّالث تتأسّس عليه العلاقات الّتي تهدف إلى جعل جزء من الخطاب معلوماً لدى السّامع من قبيل علاقتي الخلفيّة (Background) والتّفسير (Explanation). والعنصر الرّابع تتأسّس عليه أكثر أنواع العلاقات انتشاراً في الخطاب، وهي العلاقات الّتي يسمها هوبّز بعلاقات الإطناب (Expansion). وهذا النّوع من العلاقات لا يقوم على إضافة معلومة جديدة إلى السّامع؛ بل على تفصيل المعلومة السّابقة وبيانها. ومعظم العلاقات المندرجة ضمن هذا النّوع هي علاقات عائدة. ويمكن تصنيفها بحسب الانتقال من الخاصّ إلى العامّ والعكس. مع تفاعل ذلك مع الإيجاب والسّلب على النّحو الّذي يبيّنه الجدول الآتي:

جدول علاقات الإطناب بحسب هوبّز (Hobbs, 1985/1990: 92)

	من الخاصّ إلى الخاصّ	من الخاصّ إلى العامّ	من العامّ إلى الخاصّ
الإيجاب	علاقة النّظير (Parallel)	علاقة التّعميم (Generalization)	التّمثيل (Exemplification)
السّلب	المقابلة (Contrast)	–	–

ويقدّم هوبّز تعريفات صوريّة صارمة لأنواع العلاقات الّتي يوردها تعتمد كلّها على عمليّة الاستدلال الّتي يجريها السّامع. ويمكن أن نسوق مثالاً على ذلك علاقة التّهيئة الّتي توافق النّوع الأوّل من أنواع العلاقات، وهوبّز يعرّفها كما يأتي:

علاقة التّهيئة (Occasion relation):

1- يمكن الاستدلال على تغيير في الوضع بالانطلاق من الإثبات الّذي تشتمل عليه **ج**$_0$ بحيث يقع استنتاج الوضع النهائي الّذي سيكون في **ج**$_1$.[1]

2- يمكن الاستدلال على تغيير في الوضع من الإثبات في **ج**$_1$ بحيث يقع استتنتاج الوضع الأصليّ في **ج**$_0$.

في كلّ أنواع العلاقات الّتي أوردها هوبّز نجد تعريفين بحسب تغيّر اتّجاه العلاقة من **ج**$_0$ إلى **ج**$_1$ أو العكس، على غرار ما نجده في علاقة التّهيئة السّابقة. وهو يضرب لها مثالاً نورده في ما يأتي:

(13) ج$_0$: وصل قطار إلى شيكاغو في السّاعة الخامسة.

ج$_1$: أجرى أوباما مؤتمراً صحفياً في السّاعة السّادسة.

إنّ قراءة الجملتين السّابقتين على أنّهما نصّ منسجم يتطلّب، في أحد الاحتمالات الممكنة، أن نفترض أنّ أوباما كان موجوداً في القطار الّذي وصل إلى شيكاغو، وأن نفترض أيضاً أنّ المؤتمر الصحفيّ عُقد في شيكاغو، وفي هذه الحالة يكون الانطلاق من الجملة **ج**$_1$ لنستدلّ منها على تغيير في الوضع بحيث يكون الوضع الأصليّ هو الّذي وقع إثباته في **ج**$_0$، وبذلك تتضمّن الجملة **ج**$_0$ تهيئة للجملة **ج**$_1$. وعلاقات التّهيئة إضافة إلى علاقات التّعليل والتّقويم تتأسّس عند هوبّز على السّببيّة. وفي المقابل تتأسّس

---

(1) يشير هوبّز بالرموز ج$_0$ وج$_1$ إلى جملتين متعاقبتين في الخطاب ترتبطان بعلاقة من علاقات الانسجام.

علاقات الإطناب على المشابهة (Hobbs, 1985/1990: 101). وهذا ما يبرّر إمكانيّة ثانية لقراءة المثال السّابق على أنّه مثال للعلاقات السببيّة المحضة (إذا جاز التّمييز عند هوبّز بين نوعين من السّببيّة: عامّة ومحضة)، باعتبار السببيّة المحضة نوعاً من أنواع علاقة التّهيئة لديه. فالجملة ج$_0$ في هذه القراءة تحتمل أنّ القطار الّذي وصل إلى شيكاغو قطار جديد، وأنّ هذه الرّحلة هي رحلته الأولى. وبذلك يكون وصول القطار في رحلته الأولى إلى شيكاغو سبباً للمؤتمر الصحفيّ الّذي عقده أوباما في شيكاغو لغاية التّدشين أو شيء من هذا القبيل في ج$_1$. وهنا تكون العلاقة سببيّة، وتكون العلاقة في هذه الحالة أقوى من علاقة التّهيئة (Hobbs, 1985/1990: 86-87).

لقد اقتصرنا على هذا المثال من هوبّز لكي نبيّن أن الانتظام الظّاهريّ لنظريّة هوبّز حول علاقات الانسجام هو انتظام شكليّ. وقد حاول أن يقدّم لنا تعريفات يصفها بالخوارزميّة، وهو ما يكشف عن نزعة منطقيّة رياضيّة لديه تظهر في الفصل بين أنواع العلاقات وتعريفها. لكنّ المثال السّابق الّذي أورده يجعلنا نتساءل عن فائدة هذه التّعريفات الصّوريّة الصّارمة إذا كانت لا تمكّننا من الحسم في طبيعة العلاقة في مثال معيّن؛ ذلك أنّ مجال الاستدلالات الّتي يمكن أن يجريها السّامع أوسع من أن تحدّه هذه التّعريفات الصّوريّة. فلا نرى ما يمنع القارئ من تأويل المثال السّابق على أنّه مثال لعلاقة التّعاقب الزّمنيّ الّتي تقوم على سرد الأحداث المتتابعة دون سببيّة أو تهيئة. وهو ما يخرج بالمثال المذكور عن التّعريف الّذي أورده هوبّز لعلاقة التّهيئة؛ بل إنّ ما ذكره من قيام الأصناف الثّلاثة الأولى من العلاقات على السّببيّة يوشك أن ينسف كامل النّظريّة الّتي وضعها لعلاقات الانسجام. فالسّؤال الّذي يُطرح هنا: لِمَ لَمْ يُقِم هوبز نظريّته على صنفين من علاقات الانسجام فحسب هما السّببيّة والمشابهة؟ وإلى أيّ حدّ لا تقبل الأصناف الّتي ذكرها من العلاقات أن تتفرّع بدورها إلى عشرات الأصناف من العلاقات الفرعيّة؟ وهل السّامع يأخذ في الاعتبار فعلاً هذه الخوارزمات المعقّدة، وهو يتمثّل علاقة من علاقات

الانسجام؟ أي هل هذا الوصف مطابق فعلاً لما يجري في ذهن السّامع؟ وهل السّامع يقوم فعلاً، في أثناء حساب معنى العلاقة، بإجراء عشرات الاحتمالات الممكنة قبل أن يتوصّل إلى تحديد علاقة الانسجام المناسبة؟

لعلّ الإجابات عن هذه الأسئلة، الّتي يقدّمها أصحاب الصّنف الثّالث من المقاربات المتمثّل في المقاربات العرفانيّة، أقرب إلى الواقع؛ لأنّها تستند إلى معطيات علميّة ملموسة تقوم على اختبارات نفسيّة أُجرِيت على قرّاء فعليّين. فهي مقاربات لا تستند إلى التّخمين والافتراض النّظريّ لما يمكن أن يكون عليه موقف السّامع في تمثّل علاقات الانسجام في نصّ من النّصوص؛ بل تنطلق من تجارب فعليّة تحاول الوقوف على حقيقة العمليّات العرفانيّة الّتي يجريها السّامع في أثناء معالجة الخطاب.

2-3- المقاربات العرفانيّة لعلاقات الانسجام: ساندرز ورفاقه أنموذجاً:

2-3-1- تعريف المقاربات العرفانيّة:

يذهب ساندرز ورفاقه إلى أنّ مقاربةً ما لبنية الخطاب من زاوية عرفانيّة لا تقتصر بالضّرورة على التّحليل الوصفيّ للخطاب؛ لأنّ علاقات الانسجام ينبغي أن يُنظر إليها على أنّها كيانات عرفانيّة (Cognitive entities) (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 3). وعلى الرغم من أنّ أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة (Taboada & Mann, 2006: 429) وهوبّز (Hobbs, 1979: 84) قدّموا نظريّتيهم على أنّهما نظريّتان عرفانيّتان؛ فإنّ ما يؤخذ على النّظريّتين اعتبارهما أنّ كلّ القضايا العلاقيّة هي من النّاحية العرفانيّة أساسيّة. وهو ما لا يبدو مقنعاً نظراً إلى تكلفته الباهظة في عمليّة إجراء الخطاب. فالسّامع مثلاً يكون مطالباً باستعراض عشرات العلاقات لكي يتمكّن من الوصول إلى علاقة الانسجام المناسبة بين جزأين من أجزاء الخطاب. وإذا أخذنا النّقص في الأسس النّظريّة، الّتي تمكّن من تبنّي علاقة من العلاقات

دون غيرها في الاعتبار، فإنّ هذا الفرض يبقى غير مقبول من وجهة نظر دارسين آخرين يرون أنّه من الأكثر واقعيّة أن نفترض أنّ مجموعة علاقات الانسجام مجموعة منتظمة، وأنّ القراء يستخدمون معرفتهم بعدد محدود من المفاهيم العرفانيّة الأساسيّة للاستدلال على علاقات الانسجام. وهذه المفاهيم الأساسيّة تصلح من النّاحية العرفانيّة لتحليل أنواع أخرى من العلاقات؛ أي إنّ القرّاء يستخدمون هذه المفاهيم الأوّليّة لاشتقاق علاقة الانسجام المناسبة (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 4).

فالمقاربات العرفانيّة لعلاقات الانسجام، على غرار ما نجده لدى ساندرز وسبورن ونوردمان (Sanders, Spooren & Noordman, 1992, 1993)، ترى أنّ مقاربة بنية الخطاب لا يجب أن تقتصر على التّحليل الوصفيّ للخطاب، وأنّه يجب عليها أن تنظر في العمليّات العرفانيّة والتمثّلات، وأن تنظر في علاقات الانسجام بما هي عناصر عرفانيّة، وأن تعمل على توليد فرضيّات مقبولة حول دور بنية الخطاب في بناء التمثّل العرفانيّ، ففرضيّات من هذا القبيل تذهب إلى أنّ علاقات الانسجام وواسماتها اللّغويّة تؤثّر في التمثّل العرفانيّ للخطاب، أي في عمليّة فهم الخطاب. وهو ما أثبته عدد من التّجارب اللّسانيّة النّفسيّة حول دور علاقات الانسجام في فهم الخطاب (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 3).

ويرى ساندرز وآخرون معه أنّ عمليّة فهم الخطاب هي بناء لتمثّل ذهنيّ للخطاب ينشئه القارئ، فأن تكون أجزاء الخطاب مترابطة على نحو منسجم تلك هي الخاصّيّة الّتي تميّز التمثّل المقبول للخطاب عن ذلك الّذي يحصل للقارئ من مجموعة اعتباطيّة من العبارات. وهم يرون أنّ البحث في الكيفيّة، الّتي يقع بها إنشاء روابط الانسجام، سؤال يتجاوز الخصائص اللّغويّة للخطاب، وهو سؤال ذو طبيعة عرفانيّة؛ إذ إنّه من البديهيّ عندهم أنّ التمثّل لا يتحدّد بالخصائص اللّغويّة للخطاب فحسب (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 1-2).

فالمقاربات العرفانيّة تنطلق إذاً من فرضيّة حول علاقات الانسجام تتمثّل في ضرورة التّفكير فيها بأدوات نفسيّة على أنّها مجموعة من العلاقات التّصوّريّة (Conceptual relations)، وأنّها كيانات عرفانيّة (Cognitive entities). ويذهب نوت وساندرز إلى أنّ علاقات الانسجام يمكن النّظر إليها على أنّها آليّات للأَمْثَلَةِ العرفانيّة (Modelling cognitive mechanisms) تشتغل لدى القرّاء والكتّاب عند معالجة نصّ من النّصوص. فوجود علاقة بين جزأين من أجزاء الخطاب يدعو إلى التّساؤل عن الآليّة الّتي استعملها الكاتب للرّبط بين هذين الجزأين، وعن الآليّة الّتي استعملها القارئ في تأويلهما. وإثبات علاقة ما بين جزأين من أجزاء نصّ يعني ادّعاء حول الآليّة الّتي استعملها الكاتب لوصل هذين الجزأين، وحول الآليّة الّتي استعملها القارئ لفهمهما. فالمقترح النّفسيّ حول علاقات الانسجام يتمثّل في النّظر إليها على أنّها وسيلة لأَمثلة (Modelling) الطّرق المتنوّعة الّتي تحصل من خلالها عمليّة الدّمج بين القضايا. وبحسب هذه الفكرة، يمثّل تحديد علاقات الانسجام في نصّ من النّصوص جزءاً من عمليّة فهم ذلك النّص ذاتها (Knott & Sanders, 1998: 137-138).

إنّ علاقة الانسجام، بناء على هذا المقترح، تمثّل بعداً من أبعاد المعنى يتعلّق بجزأين أو أكثر من أجزاء الخطاب، لا يمكن وصفه من خلال معاني الأجزاء معزولةً بعضها عن بعض؛ أي: بسبب علاقة الانسجام هذه، إنّ معنى جزأين من أجزاء الخطاب هو أكثر من مجموع معنييهما (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 2). فالقارئ عندما يلج إلى نصّ من النّصوص يقوم ببناء تمثّل عرفانيّ للمعلومات الّتي يحتويها النّصّ. وتتمثّل خاصّيّة أساسيّة من خصائص هذا التمثّل في إدماج القضايا المفردة المعبّر عنها في النّص ضمن قضيّة كبرى أوسع. تماماً مثلما أنّ تمثّلنا للمقامات المفردة في العالم يقوم على دمج مجموعة من الأحداث والوضعيّات الّتي يقع إدراكها مستقلّة بعضها عن بعض (Knott & Sanders, 1998: 138).

بناء على ما سبق، إنّ علاقات الانسجام من منظور المقاربة العرفانيّة لدى ساندرز ورفاقه لا تبني الانسجام داخل الخطاب، ولكن داخل التمثّل العرفانيّ للخطاب، بالاعتماد على مجموعة من المقولات يطلق عليها أصحاب النّظريّة مصطلح: الأوّليّات العرفانيّة.

2-3-2- مقاربة علاقات الانسجام بالاعتماد على الأوليّات العرفانيّة:

2-3-2-1- مفهوم الأوليّات العرفانيّة:

ركّز ساندرز ورفاقه على تحليل العلاقات إلى عناصر أوّليّة لا تقبل القسمة، وسموها الأوّليّات العرفانيّة (Cognitive primitives). وهم يقترحون تصنيفاً لعلاقات الانسجام على أساس ما يسمونه السّمة العلاقيّة (Relational criterion). فخاصّيّة علاقة الانسجام تلبّي السّمة العلاقيّة إذا كانت تتعلّق بالمعلومة الّتي تضيفها علاقة الانسجام إلى تأويل أجزاء الخطاب في حالة استقلال بعضها عن بعض؛ أي إنّها ليست خاصّيّة تتّصل بمحتوى الأجزاء ذاتها. فما تشير إليه السّمة العلاقيّة هو الجانب الّذي ينبغي التّركيز عليه من معنى العلاقة، وليس هو معنى كلّ جزء مخصوص (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 5).

2-3-2-2- الحجج على مفهوم الأوّليّات العرفانيّة:

من أهمّ الحجج على دور الأوّليّات العرفانيّة أنّ المقاربة الّتي تعتمد الأوّليّات تجسّم نظريّة أكثر اقتصاداً حول دور علاقات الانسجام في فهم الخطاب (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 4). فالقارئ لا يتوصّل إلى تأويل علاقة بين جزأين من أجزاء الخطاب بالاعتماد على معرفته بأنواع العلاقات جميعها. ولو افترضنا أنّ كلّ علاقة هي أوّليّة عرفانيّة مثلاً، فإنّ القارئ سيحتاج في تأويل قطعة من الخطاب إلى استعمال معرفته بكلّ أنواع العلاقات الّتي يتراوح عددها من (30) علاقة إلى (1000) علاقة في بعض الدّراسات، لكي يتمكّن من تحديد بنية الخطاب. ولذا، من الأكثر قبولاً أن

نتصوّر أنّ القرّاء يفهمون قطعة من الخطاب تقوم العلاقة فيها على التّعليل مثلاً؛ لأنّ هذا المفهوم يتكوّن من مفاهيم أوّليّة أكثر بساطة مثل السّببيّة، وأنّ القرّاء يستعملون معرفتهم بتلك المجموعة المحدودة من المفاهيم الأساسيّة لاشتقاق علاقة الانسجام المناسبة (Knott & Sanders, 1998: 140).

إنّ جهود ساندرز ورفاقه لم تكن تهدف إلى وضع تصنيف كامل وملائم لوصف علاقات الانسجام كما فعلت مقاربات أخرى؛ بل إلى بناء نظريّة أكثر اقتصاداً تُمكّن من اشتقاق عدد محدود من أصناف العلاقات. وذلك يتحقّق بتحديد الأوّليّات الّتي يمكن من خلالها تنظيم مجموعة علاقات الانسجام، ومن خلال ضبط المبادئ الّتي تنطبق على كلّ العلاقات الممكنة. (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 4).

ولعلّ الحجة الأهمّ، الّتي يسوقها أصحاب النّظريّة، هي أنّ الأوليّات العرفانيّة وقع إثباتها بالاعتماد على دراسات تجريبيّة؛ فقد بيّنت بعض التّجارب أنّ النّاس يذكرون المعلومات الّتي يتوفّر عليها نصّ يتضمّن علاقات انسجام سببيّ أكثر من المعلومات الّتي يتوفّر عليها نصّ قائم على علاقات انسجام بيانيّ (Wolf & Gibson, 2006: 5, 117). كذلك تثبت تجارب أخرى أنّ الجمل المترابطة سببيّاً تُقرأ على نحو أسرع من الجمل المترابطة بأنواع أخرى من العلاقات. (Knott & Sanders, 1998: 138). وقد مكّنت هذه التّجارب من إفراز مفهوم السّببية باعتباره من الأوّليّات العرفانيّة الأساسيّة.

ومن الحجج على مفهوم الأوّليّات العرفانيّة كذلك حججٌ تتّصل بالتّحقّق اللّغويّ لعلاقات الانسجام. فالواسم اللغويّ الواحد يمكن أن يعبّر عن مجموعة محدودة من العلاقات. مثال ذلك أنّ الواو يمكن أن تعبّر عن علاقة جمعيّة أو عن علاقة بيانيّة، لكنّها لا يمكن أن تعبّر عن علاقة الإضراب أو الاستدراك. يترتّب على ذلك أنّ أنماط التّشابه بين علاقات الانسجام تحتاج إلى بيان، وأنّ هذه العلاقات تحتاج إلى أن يقع تفكيكها إلى عناصر أوّليّة (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 4).

2-3-2-3- كيف يحدّد أصحاب مقاربة الأوّليّات علاقات الانسجام؟

لا بدّ أوّلاً من تحديد أجزاء الخطاب (وهي عادة الجمل) المترابطة بتلك العلاقات. بعد ذلك يطلقون على الجزء الأوّل **ج**1 والجزء الثاني **ج**2. وهذا يفترض أن **ج**1 و**ج**2 يعبّران مباشرة أو على نحو غير مباشر عن القضيّتين **ق** و**ك** المترابطتين تصوّريّاً. وتتحدّد علاقة الانسجام بحسب الطّريقة الّتي يقع بها إسقاط كلّ من **ج**1 و**ج**2 على **ق** و**ك**.

إنّ المشكل في تحديد علاقة الانسجام يتمثّل في الحصول على **ق** و**ك**، ويتمثّل في الرّبط بين **ق** و**ك** من ناحية و**ج**1 و**ج**2 من ناحية أخرى. ويمكن للقضيّتين **ق** و**ك** أن تكونا القضيّتين (القولين) المعبّر عنهما بـ **ج**1 و**ج**2، أو عملي الخطاب المعبّر عنهما بـ **ج**1 و**ج**2. كذلك يمكن أن تكون **ق** و**ك** استدلالين من **ج**1 و**ج**2. ويتطلّب تحديد علاقة الانسجام طرح أربعة أسئلة مركزيّة تناسب الأوّليّات الأربع في التّصنيف المقترح (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 6).

2-3-2-4- الأوليّات العرفانيّة أربع:

ينظّم التّصنيف المقترح في هذه المقاربة علاقات الانسجام بحسب أربع أوّليّات تلبّي متطلّبات السّمة العلاقيّة. وهذه الأوّليّات العرفانيّة الأربع، بحسب نوت وساندرز، مشتركة بين كلّ علاقات الانسجام. وكلّ من هذه الأربع تحتمل قيمتين أساسيّتين (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 6; Knott & Sanders, 1998: 140).

1- **عمليّات أساسيّة**: كلّ علاقة يجدر بها أن تشتمل، بحسب نوت وساندرز (Knott & Sanders, 1998: 4)، على مكوّن سببيّ (Causal)، أو مكوّن جمعيّ (Additive). فالعلاقات السببيّة هي تلك الّتي تناسب الرّابط السّببيّ بين جزأين من أجزاء الخطاب. وبقيّة العلاقات تكون جمعيّة. وتقوم العلاقات السّببيّة على اللّزوم (Implication) في حين تقوم علاقات الجمع على الوصل. وهذا التّمييز يستند إلى الحدس الأوّليّ الّذي يقتضي أنّ أجزاء

الخطاب إمّا أن تكون مترابطة على نحو شديد (السّببية) وإما أن يكون الارتباط بينها ضعيفاً (الجمع).

وتوجد علاقة جمع فقط إذا كان من الممكن الاستدلال على علاقة وصل (**ق** و**ك**) بين جزأين من أجزاء الخطاب؛ (**ج**$_1$ و**ج**$_2$). وإذا أمكن الاستدلال على ذلك فإنّ جزأي الخطاب يكونان صادقين بالنّسبة إلى المتكلّم.

وتوجد علاقة سببيّة إذا وُجدت علاقة لزوم (**ق** ← **ك**) يمكن الاستدلال عليها بين جزأي الخطاب بحيث تمثّل **ق** السّبب وتمثّل **ك** النّتيجة.

وهاتان العمليّتان الأساسيّتان ليستا مطابقتين لنظيرتيهما المنطقيّتين؛ لأنّهما ليستا وظيفيّتين من ناحية الصّدق (Not truth-functional) (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 6-7).

2- مصدر الانسجام: مصدر الانسجام في كلّ علاقة يكون دلاليّاً أو تداوليّاً. فتكون العلاقة دلاليّة إذا كان الجزآن مترابطين من خلال محتواهما القضويّ. وتكون تداوليّة إذا كانا مترابطين من خلال القوّة الإنشائيّة (Illocutionary force). فالعلاقة التّداوليّة تحيل على المعنى الإنشائيّ (Illocutionary meaning)، في حين تحيل العلاقة الدّلاليّة على المعنى القوليّ (Locutionary meaning) (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 7-9).

وبناء على ذلك، وإذا افترضنا وجود جزأين متعاقبين في الخطاب **ج**$_1$ و**ج**$_2$، وإذا أخذنا طريقة سيرل (Searle, 1968: 420) في تمثيل الأقوال بتخصيص محلّ للقوّة الإنشائيّة هو **ق**، ومحلّ للمحتوى القضويّ هو (**ض**)، بحيث يكون تمثيل القول هو **ق** (**ض**) (انظر كذلك المبخوت، 2008: 76؛ 2010: 26)، وإذا قمنا بتمثيل القولين الأوّل والثّاني على النّحو الآتي:

ج$_1$= **ق**$_1$ (**ض**$_1$)؛ **ج**$_2$ = **ق**$_2$ (**ض**$_2$)

فإنّ العلاقة بين **ج**$_1$ و**ج**$_2$ تكون دلاليّة بين (**ض**$_1$) و(**ض**$_2$)، وتكون تداوليّة بين **ق**$_1$ و**ق**$_2$.

3- القطبيّة: تكون العلاقة موجبة إذا كانت العمليّة الأساسيّة فيها تقوم على الرّبط بين محتويي جزأين من أجزاء الخطاب، وتكون سالبة إذا كانت تربط محتوى الجزء الواحد بسلب الجزء الثّاني. فالعلاقات ذات القطبيّة السّالبة تشتمل، على نحو نمطيّ، على خيبة التوقّع (الإضراب والاستدراك في اللّغة العربيّة)؛ حيث يُشتقّ التوقّع من علاقة أساسيّة سببيّة، وتشتمل على المقابلة حيث تكون العلاقة الأساسيّة جمعيّة (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 10-11).

4- ترتيب الأجزاء: ينطبق هذا المفهوم على العلاقات السّببيّة فحسب؛ إذ يفترض أن يكون لها ترتيب أساسي إذا كان السّابق في الحدوث سابقاً في الورود. ويكون التّرتيب غير أساسي إذا كان السّابق في الحدوث تالياً في الورود (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 10).

ويمكن أن نقدّم تعريفاً لبعض العلاقات في ضوء الأوّليّات الأربع كما يأتي:

- **علاقة المسبّبيّة (النّتيجة-السبب)** تعرّف كما يأتي:

العمليّة الأساسيّة: سببيّة؛ مصدر الانسجام: دلاليّ؛ النّظام: غير أساسيّ؛ القطبيّة: موجبة.

مثال: هطل المطر في أسكتلندا الأسبوع المنصرم، لأنّه كان يوجد منخفض للضّغط على إيرلندا.

- **علاقة القائمة (List)**:

التّعريف: دلاليّة، موجبة، جمعيّة

مثال: هطل المطر في أسكتلندا الأسبوع المنصرم، وكان الطّقس رديئاً كذلك في هولندا.

ونلاحظ هنا غياب الأوّليّة المتعلّقة بالتّرتيب بالنّسبة إلى كلّ العلاقات الجمعيّة.

- **علاقة المقابلة**: مثال من العلاقات ذات القطبيّة السّالبة.

التّعريف: سالبة، جمعيّة، دلاليّة.

مثال: كان الطّقس رديئاً في أسكتلندا الأسبوع المنصرم، في حين كانت الشّمس مشرقة في هولندا.

- **علاقة: الدّعوى-الحجّة:**

التّعريف: سببيّة، موجبة، تداوليّة، أساسيّة.

مثال: لا بدّ أنّ محمّداً يحبّ المياه الغازية، فصندوق القوارير شبه فارغ.

وتتفاعل هذه الأوليّات العرفانيّة الأربع لتوليد تصنيف يشتمل على اثني عشر نوعاً من علاقات الانسجام كما يبيّنه الجدول الآتي، الّذي يحتوي على علاقات الانسجام الطرازيّة كما يراها ساندرز ورفيقاه (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 11).

جدول أصناف علاقات الانسجام في نظريّة الأوّليّات العرفانيّة

العمليّة الأساسيّة	مصدر الانسجام	التّرتيب	القطبية	الصنف	العلاقة
سببيّة	دلالي	أساسي	موجبة	1	سبب-نتيجة
سببيّة	دلالي	أساسي	سالبة	2	تقابل: سبب- نتيجة
سببيّة	دلالي	غير أساسي	موجبة	3	نتيجة-سبب
سببيّة	دلالي	غير أساسي	سالبة	4	تقابل: نتيجة-سبب
سببيّة	تداولي	أساسي	موجبة	5.أ 5.ب 5.ج	حجة-دعوى وسيلة-غاية شرط-نتيجة
سببيّة	تداولي	أساسي	سالبة	6	تقابل: حجة-دعوى
سببيّة	تداولي	غير أساسي	موجبة	7.أ	دعوى-حجة

العمليّة الأساسيّة	مصدر الانسجام	التّرتيب	القطبية	الصنف	العلاقة
				7.ب 7.ج	غاية-وسيلة نتيجة-شرط
سببية	تداولي	غير أساسي	سالبة	8	تقابل: دعوى-حجة
جمعيّة	دلالي	-	موجبة	9	القائمة
جمعية	دلالي	-	سالبة	10.أ 10.ب	الاستثناء المنقطع المقابلة
جمعية	تداولي	-	موجبة	11	التعداد
جمعية	تداولي	-	سالبة	12	التّسليم الجدليّ

3- تقويم منوال الأوّليّات واقتراح منوال معدّل:

إنّ المنوال الّذي اقترحه ساندرز ورفيقاه يبدو ملائماً من ناحية البعد الاقتصادي فيه، وأكثر واقعيّة من ناحية الإجراء؛ لأنّه ينطلق من عدد محدود من الأوّليّات العرفانيّة، ثمّ يولّد منها عدداً غير محدود من علاقات الانسجام. كما أنّه يبدو أكثر انتظاماً من المناويل الأخرى الّتي اطّلعنا عليها. لكنّه مع ذلك لا يستوعب ما سجّلناه من علاقات في الخطاب القرآنيّ خاصّة في مستوى الأوّليّة الأولى المتعلّقة بالعمليّة الأساسيّة، والّتي تُصنّف علاقات الانسجام بحسبها إلى سببيّة وجمعيّة. والإشكال الّذي يُطرح من زاوية التّطبيق على الخطاب القرآنيّ، وعلى النّصوص العربيّة جملةً، يتمثّل في غياب العلاقات البيانيّة تماماً من هذا التّصنيف. وقد لاحظنا عموماً أنّ المناويل الغربيّة، باستثناء هوبّز، لا تولي اهتماماً كافياً لهذا النّوع من العلاقات.

ونتساءل هنا: أيرجع ذلك إلى سهوٍ عن هذا الصّنف من العلاقات، أم يرجع إلى كونها علاقات ثانويّة في النّصوص الّتي بُنيت عليها تلك المناويل؟ كذلك نلاحظ أنّ النّصوص البيانيّة (Les textes explicatifs) لم تحظَ بالقدر

نفسه من الاهتمام الّذي حظيت به النّصوص السّرديّة الّتي أُقيمت حولها عدّة نظريّات تحوّلت إلى ما يشبه علماً يُعرف عندهم بعلم السرد (Narratologie).

وقد حظيت النّصوص الحجاجيّة أيضاً بقدر مماثل من الاهتمام أدّى إلى نشأة نظريّات حجاجيّة متنوّعة. كما لقي الوصف حظّاً من العناية، على الرغم من أنّها لا ترتقي إلى الصّنفين الأوّلين. أمّا البيان فيبدو أنّ الاهتمام به لا يزال في بدايته. وربّما كان حظّ العلاقات البيانيّة في دراسة علاقات الانسجام، مقارنة بالعلاقات السّببيّة، مشابهاً لحظّ النّصوص البيانيّة من الدّراسة مقارنة بالنّصوص السّرديّة أو الحجاجيّة. فهل يجوز لنا أن نعزو الأمر إلى عوامل ثقافيّة تتعلّق بالاختلاف بين طبيعة الثّقافتين الغربيّة والعربيّة على أساس أنّ الثقافة العربيّة التقليديّة على نحو خاصّ ثقافة يغلب النّمط البيانيّ على نصوصها، وهو ما ذهب إليه بعض الفلاسفة مثل الجابري (الجابري، 1984/ 2009: 339؛ 1986/ 2009: 16)؟

قد يبدو في الكلام السّابق ابتعاد عن موضوع الفصل الّذي عقدناه لعلاقات الانسجام، وما كان لنا أن نخوض في هذا المبحث لولا ما أشار إليه بعض الدّارسين من أهمّيّة العوامل الثّقافيّة في تحديد علاقات الانسجام في نصوص ثقافة من الثّقافات، وأنّ مفهوم العلاقات يختلف من ثقافة إلى أخرى (Mann & Thompson, 1988: 247). وقد أدّى ذلك بمان وتومبسون إلى افتراض إمكانيّة توفّر صيغ متعدّدة من نظريّة البنية البلاغيّة بحسب كلّ ثقافة.

وقد أثبتت بعض الدّراسات أنّ العلاقات الّتي تقترحها بعض نظريّات تمثيل الخطاب، بالاعتماد على اللّغة الإنجليزيّة، لا تنطبق تماماً على نصوص اللّغة العربيّة (Al-Sanie, 2005: 28). ونظراً إلى غياب العلاقات البيانيّة من منوال الأوّليّات العرفانيّة، الّذي اقترحه ساندرز ورفاقه، نفترض إمكانيّة توفّر صيغ متعدّدة من نظريّة الأوّليّات العرفانيّة بحسب الثّقافة الّتي تنتمي إليها النّصوص المدروسة. وبناء على ذلك نقترح منوالاً معدّلاً ينطلق من نظريّة الأوّليّات العرفانيّة، ويأخذ في الاعتبار أهمّيّة العلاقات البيانيّة في

الخطاب القرآنيّ باعتبارها علاقات ترجع إلى العمليّات الأساسيّة الّتي يقوم بها كلّ من المتكلّم والسّامع عند إجراء الخطاب. فأوّل ما يتبادر إلى الذّهن في تحديد العلاقة بين جزأين من أجزاء الخطاب هو: هل الجزء الثّاني مكمّل للجزء الأوّل ومبيّن له، أم هل العلاقة بين الجزأين غير بيانيّة؟

يقول الزّركشي: «والّذي ينبغي في كلّ آية أن يُبحث أوّل كلّ شيء عن كونها مكمّلة لما قبلها أو مستقلّة. ثمّ المستقلّة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جمّ» (البرهان في علوم القرآن، 1: 37). وفي المستوى الثّاني، الّذي لا تكون فيه الآية مكمّلة لما قبلها، يقع النّظر في أنّ العلاقة يمكن أن تكون سببيّة أو غير سببيّة أي جمعيّة، ثمّ إنّ هذه العلاقات جميعها يمكن أن تكون دلاليّة أو تداوليّة بالنّظر إلى مصدر الانسجام فيها، وتكون موجبة وسالبة بحسب الأوّليّة المتّصلة بالقطبيّة، وتكون العلاقة أساسيّة وغير أساسيّة بحسب ترتيب الأجزاء فيها.

وبناء على ذلك، إنّ المنوال الّذي نقترحه يحافظ على الأوّليّات الأربع في منوال الأوّليّات العرفانيّة، مع تعديل في الأوّليّة الأولى المتعلّقة بالعمليّة الأساسيّة الّتي نقترح أن تكون بيانيّة أو غير بيانيّة، باعتبار أنّ أوّل ما يقوم به السّامع عند تمثّل العلاقة بين جملتين هو أن يقوم بعرضها على هذه الأوّليّة، فينظر إن كانت الجملة الثّانية نوعاً من البيان للجملة الأولى، أو أنّها تحمل معلومة جديدة مستقلّة عن الأولى. وفي هذه الحالة ينظر في طبيعة المعلومة الجديدة: أترتبط بسابقتها بعلاقة سببيّة أم جمعيّة؟ والعلاقات البيانيّة تنقسم بدورها إلى علاقات دلاليّة وعلاقات تداوليّة بحسب ما إذا كان البيان بياناً للمحتوى القضويّ في الجملة الأولى، أو بياناً لعمل الخطاب في الجملة الأولى. وهي تنقسم كذلك من ناحية التّرتيب إلى علاقات ذات ترتيب أساسيّ، فيكون البيان تالياً للمبيَّن، وهو الوضع الطّبيعيّ الّذي يقتضي أن يكون الإيضاح تالياً للإبهام. وأحياناً يكون التّرتيب غير أساسيّ، فيكون المبيَّن تالياً للبيان كما في علاقة الفذلكة الّتي يأتي الإجمال فيها بعد

التفصيل. كما أنّ العلاقات البيانيّة تصنّف بحسب أوّليّة القطبيّة إلى علاقات سالبة وموجبة. فالعلاقات البيانيّة الموجبة تكون الجملة الثّانية فيها مبيّنة للأولى على وجه الإثبات. أمّا العلاقات البيانيّة السّالبة فنذكر منها مثلاً بيان الشّيء بضدّه أو بنفيه. ونرجئ التّمثيل لكلّ هذه العلاقات إلى الفصول الآتية الّتي تتناول هذه الأوّليّات واحدة واحدة، مع تحليل المثال المناسب من الخطاب القرآنيّ لكلّ منها.

كذلك أجرينا تحويراً آخر في منوال الأوّليّات العرفانيّة يتمثّل في تصنيف بعض العلاقات التّفصيليّة مثل علاقة الحجّة - الدّعوى، الّتي تبدو عندنا أقرب إلى العلاقة البيانيّة منها إلى العلاقة السّببيّة. وقد استغربنا أن يدرجها ساندرز ورفيقاه ضمن العلاقات السّببيّة، وذلك في نظرنا ناتج عن الخلل الأساسيّ في المنوال الّذي اقترحاه، وهو منوال قام على إقصاء العلاقات البيانيّة. وقد استغربنا غياب صنف أساسيّ من العلاقات الّتي نعدّها سببيّة تداوليّة هو العلاقات الشّرطيّة الّتي ندرجها في منوالنا في مكان علاقة الدّعوى-الحجّة.

وقد استرعى انتباهنا كذلك غياب علاقات المشابهة والتّنظير من منوال الأوّليّات العرفانيّة، وقد ارتأينا أنّه يمثّل صنفاً من أصناف العلاقات الجمعيّة، على الرغم من أنّ التّمثيل والتّشبيه والقياس قد يخدم أحياناً أغراضاً بيانيّة أو حجاجيّة في مستوى الأبنية الكلّيّة للخطاب.

وعلى هذا يرتفع عدد العلاقات المولّدة من هذه الأوّليّات الأربع من اثنتي عشرة علاقة في تصنيف ساندرز ورفيقيه إلى عشرين علاقة في تصنيفنا بإضافة ثمانية أصناف مفترضة متفرّعة عن العلاقات البيانيّة كما يأتي:

1- البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة الموجبة.

2- البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة السّالبة.

3- البيانيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة الموجبة.

4- البيانيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة السالبة.

5- البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة الموجبة.
6- البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة السّالبة.
7- البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة الموجبة.
8- البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة السّالبة.

ونخصّ، في الفصول الآتية، كلّ أوّليّة من الأوّليّتين الأساسيّتين، وهما الأوّليّة البيانيّة والأوّليّة غير البيانيّة، بفصل مستقلّ ندرس ضمنه العلاقات المتفرّعة عن تلك العمليّة بحسب بقيّة الأوليّات الثّلاث.

كذلك نقوم في المنوال الّذي نقترحه بالفصل بين المستويين الموضعيّ والكلّيّ للعلاقات، وهو فصل معتمدٌ في كثير من دراسات تحليل الخطاب. وهو مناسب لما ارتآه علماء المناسبات من فصل بين مستويين للتّناسب: تناسب الآي وتناسب السّور. وقد ألحقنا بتناسب السّور تناسب المتتاليات من الآيات، أو ما عبّر عنه ابن عاشور بتناسب الأغراض، وعبّر عنه علماء البلاغة العربيّة بمناسبة القصّة. وعلى الرغم من أنّ العلاقات في هذا المستوى لا تختلف عن العلاقات في المستوى الموضعيّ، فإنّ دورها يكمن في تمثيل البنية الكلّيّة للخطاب، وفي الكشف عن الاستراتيجيّة المعتمدة لدى المتكلّم في بناء خطابه على مقصد كلّيّ يتحقّق وفق خطّة محدّدة، تقتضي نظماً مخصوصاً للخطاب يقوم على الانتقال من مقصد فرعيّ إلى آخر. فهذا ممّا غفل عنه أصحاب نظريّة الأوّليّات، وارتأينا أن نخصّه بمبحث مستقلّ في كلّ فصل من الفصول الآتية الّتي نعمل خلالها على اختبار نجاعة المنوال المقترح.

4- خاتمة:

حاولنا في هذا الفصل أن نضبط الإطار النّظري لمفهوم علاقات الانسجام. وقد أفضى بنا ذلك إلى تبيّن أهمّ تصنيفات علاقات الانسجام في دراسات تمثيل الخطاب. وقد توقّفنا عند الخلافات بين الدّارسين في عدد الأصناف ومصطلحاتها ونوعها. وتبيّن لنا أنّ ذلك الخلاف في التّصنيف

يرجع إلى الخلاف في المنطلقات النّظريّة والخلفيّات. وقد تبينّا أنّ تلك المقاربات المتعدّدة ترجع إلى خلفيّتين أساسيّتين: خلفيّة وصفيّة وخلفيّة عرفانيّة. ولئن بدت المقاربات الوصفيّة أقرب إلى النّصوص في حدّ ذاتها، فإنّ الخلفيّة العرفانيّة بدت أقرب إلى عمليّة إجراء الخطاب إنتاجاً وتقبّلاً، وإلى ما يدور فعلاً في أذهان المستعملين خلال ذلك الإجراء. وقد ارتأينا أنّ هذا الصّنف الثّاني من المقاربات أقرب إلى واقع علاقات الانسجام باعتبارها علاقات تجري في أذهان المستعملين عند تمثّلهم للخطاب. فالانسجام في حقيقته هو انسجام للتمثّل الذّهنيّ الحاصل لدى مستعمل الخطاب أكثر من كونه خاصّيّة من الخصائص اللّسانيّة للخطاب. لذلك انطلقنا من منوال الأوّليّات العرفانيّة، وحاولنا أن نسدّ ما لاحظناه في هذا المنوال من ثغرات جعلته لا يستجيب تماماً لتحليل علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ، ومن نقائص جعلته لا يستوعب ما أحصاه علماء المناسبات من أنواع تلك العلاقات في الخطاب القرآنيّ. وهو ما أسلمنا إلى بناء منوال مُعدّل يعتمد مفهوم الأوّليّات نسعى إلى اختبار نجاعته في الفصول التّطبيقيّة الآتية، الّتي بنيناها على الأوّليّة العرفانيّة المتعلّقة بالعمليّات الأساسيّة الّتي تجري في ذهن المستعمل، وهي البيان والسّببيّة والجمعيّة، مع تفريع العلاقات في كلّ فصل بحسب بقيّة الأوّليّات، وبحسب المستويين الموضعيّ والكليّ للخطاب.



الفصل الثّاني

علاقات الانسجام البياني في الخطاب القرآني

0- مقدّمة:

نتناول في هذا الفصل النّوع الأوّل من العلاقات المتّصل بأوّليّة العمليّات الأساسيّة، والمتمثّل في العلاقات البيانيّة بحسب المنوال الّذي أعلنّا عنه في الفصل السّابق. وينقسم هذا النّوع من العلاقات بدوره، بحسب الأوليّة المتعلّقة بمصدر الانسجام، إلى علاقات بيانيّة دلاليّة وعلاقات بيانيّة تداوليّة. والعلاقات البيانيّة الدّلاليّة علاقاتٌ بين محتويات قضويّة للجمل تحيل على أوضاع للأشياء في الكون؛ بحيث يكون المحتوى القضويّ للقول الثّاني مبيّناً للمحتوى القضويّ للقول الأوّل، بينما تكون العلاقات البيانيّة التّداوليّة علاقات بين أعمال خطاب، والارتباط بين الأقوال فيها يكون من خلال قوّة تلك الأقوال الإنشائيّة (Illocutionary force) فهي علاقات بين أعمال في القول (Illocutionary acts)، بحيث يكون العمل الثّاني مبيّناً للعمل الأوّل. والأصل في العلاقات البيانيّة أن يكون البيان تالياً للمُبيَّن. أمّا إذا حصل أن خُولف هذا التّرتيب الأصليّ، وكان القول الأوّل مبيّناً للقول الثّاني، فإنّنا نعدّ هذا النّوع من العلاقات بحسب أوّليّة التّرتيب علاقات غير أساسيّة، في مقابل العلاقات الأساسيّة الّتي يُحافظ فيها على التّرتيب الأصليّ. ومن أمثلة

العلاقات البيانيّة الأساسيّة علاقة التّوكيد الّتي تكون فيها جملة التّوكيد تالية للجملة المؤكَّدة، خلافاً للقسم الّذي يكون فيه التّوكيد سابقاً للمؤكّد. وبذلك يكون التّوكيد بالقسم نوعاً من أنواع العلاقات البيانيّة غير الأساسيّة. وباستثناء القسم، وهو من أنواع العلاقات البيانيّة التّداوليّة، لم نعثر عند علماء المناسبات على حالة للعلاقات البيانيّة الدّلاليّة تخرج عن التّرتيب الأساسيّ؛ بحيث يكون البيان سابقاً للمبيّن[1]. مع أنّه لا يعوزنا تصوّر أمثلة تندرج ضمن هذا النّوع من العلاقات من قبيل «هذه هي المرأة الّتي حملتك في بطنها تسعة أشهر ورعتك صغيراً، هذه هي أمّك».

وتنقسم كلّ هذه الأصناف من العلاقات، بحسب أوّليّة القطبيّة، إلى علاقات سالبة وعلاقات موجبة. والعلاقات السّالبة هي الّتي يقع فيها بيان القضيّة أو عمل الخطاب في الجملة الأولى بذكر ضدّها في الجملة الثّانية. ويمكن أن ندرج ضمن هذا النّوع من العلاقات مثلاً الأسلوب المعروف في علم البديع بتوكيد المدح والذمّ بما يشبه ضدّهما.

وبناء على ما سبق تكون أصناف العلاقات البيانيّة، بعد تفاعل الأوّليّات الأربع، ثمانية أصناف افتراضيّة، وبعد حذف الممتنع منها في واقع الخطاب القرآنيّ تصبح ستّة مستعملة:

1- البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة الموجبة.

---

(1) نشير هنا إلى أنّ القول بتقدّم البيان على المبيّن وارد ضمن نطاق البنة العامليّة داخل الجملة. وقد جاء لدى ابن عاشور مثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطّلاق: 12] في سياق بيان وجه عطف ﴿وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ أنّ الوجه الأوّل: أن تكون من زائدة على مذهب الكوفيّين وأن تكون ﴿ٱلۡأَرۡضَ﴾ معطوفة على ﴿سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ﴾. والوجه الثّاني: «أن يكون المعطوف ﴿مِثۡلَهُنَّ﴾ ويكون قوله: ﴿وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ بياناً للمثل فمصدّق ﴿مِثۡلَهُنَّ﴾ هو الأرض. وتكون «من» بيانيّة، وفيه تقديم البيان على المبيّن، وهو وارد غير نادر» (التّحرير والتّنوير، 28: 340).

2- البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة السّالبة.
3- البيانيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة الموجبة (لا يوجد ما يقابلها في واقع الخطاب).
4- البيانيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة السّالبة (لا يوجد ما يقابلها في واقع الخطاب).
5- البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة الموجبة.
6- البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة السّالبة.
7- البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة الموجبة.
8- البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة السّالبة.

وتحت كلّ صنف من هذه الأصناف يمكن أن يندرج عدد من العلاقات الفرعيّة لا يسعنا أن نحيط به في هذا البحث. ولكن سنعمل على التّمثيل للأصناف الستّة بالاعتماد على العلاقات الّتي نقدّر أنّها أكثر شيوعاً من غيرها في القرآن الكريم من منظور علماء المناسبات. ونخصّص القسم الأوّل من هذا الفصل للمستوى الموضعيّ، مبتدئين بالعلاقات البيانيّة الدّلاليّة، ومثنّين بالعلاقات البيانيّة التّداوليّة. ونخصّص القسم الثّاني منه للمستوى الكلّيّ وللعلاقات البيانيّة بين الأبنية الكبرى.

1- العلاقات البيانيّة في المستوى الموضعيّ:

1-1- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة:

1-1-1- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة الموجبة:

يمكن أن نمثّل لهذا الصّنف من العلاقات بعلاقات البيان والتّوكيد والبدليّة والتّفصيل والتّكرير والتّكميل والتّخصيص. وعموماً، إنّ كلّ نوع من أنواع العلاقات الّتي تأتي فيها الجملة الثّانية مقرّرةً للمحتوى القضويّ للجملة الأولى مثل التّكرير والتّوكيد، أو شارحة مفسّرة لمحتوى الجملة الأولى مثل الإيضاح والتّفسير، فهي عندنا من أصناف العلاقات البيانيّة الدّلاليّة. ونضرب

في (1) في ما يأتي مثالاً لذلك العلاقات التّفسيرية الّتي تأتي الجملة الثّانية فيها مفسّرة وشارحة للمحتوى القضويّ في الجملة الأولى.

(1) ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ ﴿١﴾ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 1-2].

يرى ابن عاشور أنّ الآية الثّانية من المتتالية (1) جاءت مبيّنة للجملة الأخيرة من الآية الأولى يقول: «﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ جملة مبيّنة لجملة ﴿وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ لبيان تمكّن الغفلة منهم وإعراضهم بأنّهم إذا سمعوا في القرآن تذكيراً لهم بالنّظر والاستدلال اشتغلوا عنه باللّعب واللّهو فلم يفقهوا معانيه، وكان حظّهم منه سماع ألفاظه» (التّحرير والتّنوير، 17: 11).

إنّ القضيّة أو الواقعة المبيّنة في الجملة الأولى تتمثّل في غفلة النّاس وإعراضهم عن الذّكر. وقد تضمّنت الجملة الثّانية بياناً لتلك الواقعة يتمثّل في واقعة الاشتغال عن الذّكر باللّعب واللّهو، وبحسب رائز إعادة الصّياغة لدى ساندرز فإنّ الواقعة المتمثّلة في «الاشتغال عن الذّكر باللّعب» هي بيان للواقعة المتمثّلة في «غفلة النّاس وإعراضهم عن الذّكر». فبيان وضع النّاس في الكون الّذي ورد مجملاً في الجملة الأولى كان بمظهر من مظاهر ذلك الوضع ورد مفصّلاً في الجملة الثّانية.

1-1-2- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة الأساسيّة السالبة:

يمكن أن نمثّل لهذا النّوع من العلاقات بعلاقة الاستدراك الّتي نعدّها علاقة سالبة، نظراً إلى التّقابل بين الجملتين فيها إثباتاً ونفياً، ومن شواهد هذا النّوع من العلاقات في القرآن ما نجده في الآية الآتية:

(2) ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «واستدراك قوله: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾

لرفع ما قد يُتوهّم من نفي أبوّته من انفصال صلة التّراحم والبرّ بينه وبين الأمّة. فذُكِّرُوا بأنّه رسول الله ﷺ، فهو كالأب لجميع أمّته في شفقته ورحمته بهم، وفي برّهم وتوقيرهم إيّاه، شأن كلّ نبيء مع أمّته» (التّحرير والتّنوير، 22: 44).

فالاستدراك نهض بوظيفة البيان للجملة الواردة قبله. وهذا هو الغالب على الاستدراك عندما يأتي بعد النّفي بحسب ابن عاشور. يقول في موضع آخر من تفسيره: «وأكثر وقوع [لكن] بعد جملة منفيّة؛ لأنّ النّفي معنى واسع، فيكثر أن يحتاج المتكلّم بعده إلى زيادة بيان، فيأتي بالاستدراك» (التّحرير والتّنوير، 8: 193).

يوضّح هذا الكلام أنّ الغالب على الاستدراك أنّه من العلاقات البيانيّة؛ ذلك أنّه يأتي «لرفع توهّم يتولّد من الكلام السّابق» (شرح الرّضيّ على الكافية، 4: 332). كما يعرّفه النّحاة. والغالب على الاستدراك كذلك أن يكون علاقة سالبة؛ إذ إنّ "لكن"، وهي أداة الاستدراك، تتوسّط غالباً «بين كلامين متغايرين نفياً وإثباتاً تغايراً لفظيّاً (...) أو معنويّاً» (كشّاف اصطلاحات الفنون، 1: 150). ونجد في ما يأتي مثالين للتّغاير اللّفظي في (3-أ). والتّغاير المعنويّ في (3-ب)، مقتبسين من التّهانويّ (كشاف اصطلاحات الفنون، 1: 150).

(3) أ- جاءني زيد، لكنّ عمراً لم يجئ.

ب- زيد حاضر، لكنّ عمراً غائب.

ففي المثال الأوّل يكون السّلب باعتبار الإثبات والنّفي في لفظي «جاء» و«لم يجئ. أمّا السّلب في المثال الثّاني فهو باعتبار العلاقة المعنويّة بين الحضور والغياب. والاستدراك في المثالين يفيد الاحتراز من إمكانيّة فهم مجيء عمرو مع زيد في المثال الأوّل، أو حضوره مع زيد في المثال الثّاني في الحالة الّتي يقدّر فيها المتكلّم نوعاً من التّلازم بين زيد وعمرو في ذهن المخاطَب يجعله يفهم من مجيء زيد أو حضوره أنّه يلزم عنه مجيء عمرو أو

حضوره. فيستدرك رفعاً لهذا الوهم وبياناً لمقصده. وذلك ما جعلنا ندرج الاستدراك ضمن العلاقات البيانيّة السّالبة. ويجدر التّنبيه هنا على أنّ الاستدراك يمكن أن تتحقّق به علاقة تداوليّة في حالة الرّبط بين عملين من أعمال الخطاب، وهو ما نعود إليه لاحقاً.

1-2- العلاقات البيانيّة التّداوليّة:

1-2-1- العلاقات البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة الموجبة:

يمكن أن نمثّل لهذا الصّنف من العلاقات بالعلاقات الّتي تكون الجملة الثّانية فيها مشتملة على بيان لعمل خطاب تضمّنته الجملة الأولى، بأن يَرِد عمل الخطاب في الجملة الأولى مبهماً أو مجملاً، فتتضمّن الجملة الثّانية توكيداً له أو تقريراً أو تفسيراً أو تفصيلاً. من ذلك ما نجده في المثال الآتي من تفصيل الآية الثّانية في (4-ب) لعمل الثّناء الّذي ورد مجملاً في (4-أ):

(4) أ - ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 28].

ب- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴿٢٩﴾ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: 29-30].

جاء في تفسير ابن عاشور أنّ الوارد في (4-ب): «استئناف لبيان جملة ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ الآية، فالّذين يتلون كتاب الله هم المراد بالعلماء، وقد تخلّص إلى بيان فوز المؤمنين الّذين اتّبعوا الذّكر، وخشوا الرّحمن بالغيب؛ فإنّ حالهم مضادّ لحال الّذين لم يسمعوا القرآن، وكانوا عند تذكيرهم به كحال أهل القبور لا يسمعون شيئاً. فبعد أن أثنى عليهم ثناء إجماليّاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾، وأجمل حسن جزائهم بذكر صفة ﴿غَفُورٌ﴾، ولذلك ختمت هذه الآية بقوله: ﴿إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾، فصّل ذلك الثّناء وذكرت آثاره ومنافعه. فالمراد بـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

﴿يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ﴾ المؤمنون به لأنّهم اشتهروا بذلك وعُرفوا به، وهم المراد بالعلماء» (التّحرير والتّنوير، 22: 305-306).

وقد رأينا أن العلاقة هنا بيانيّة لأن الجملة الثّانية فيها تضمّنت تفصيلاً لما ورد مجملاً في الأولى، ورأينا أنها تداوليّة بالنّظر إلى عمل الخطاب المتمثّل في الثّناء. فالتّفصيل تفصيل لعمل الخطاب الّذي جاء مجملاً في الجملة الأولى. وهي علاقة أساسيّة بالنّظر إلى أنّ التّرتيب الأصليّ في الكلام هو أن يكون المجمل والمبهم سابقاً للمفصّل والمبيّن. والعلاقة موجبة نظراً إلى أنّ كلّاً من الجملتين تضمّنتا إثباتاً للثّناء بلا تقابل أو تضادّ.

1-2-2- العلاقات البيانيّة التّداوليّة الأساسيّة السالبة:

لعلّ الأسلوب الموسوم بتوكيد النّهي بالأمر بضدّه هو أفضل ما يمكن أن يُساق من أمثلة هذا النّوع من العلاقات. فكلٌّ من النّهي والأمر عملٌ من أعمال الخطاب. والتّوكيد علاقة من العلاقات البيانيّة. والتّقابل بين النّهي وضدّه تتحقّق به صفة السّلب كما في الآيات الآتية في (5):

(5) أ- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿51﴾ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴿52﴾ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ ﴿53﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: 51-54].

ب- ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿55﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: 55-56].

يقول ابن عاشور، في معرض تفسير الآية الخامسة والخمسين من سورة المائدة الواردة في (5-ب): «جملة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ إلى آخرها متّصلة بجملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ وما تفرّع عليها من قوله: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾. وقعت جملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ بين الآيات معترضة، ثم اتّصل الكلام بجملة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾. فموقع هذه الجملة موقع التّعليل للنّهي؛ لأنّ ولايتهم لله ورسوله مقرّرة عندهم فمن كان الله وليّه لا تكون [كذا] أعداء الله أولياءه. وتفيد هذه الجملة تأكيداً للنّهي عن ولاية اليهود والنّصارى. وفيه تنويه بالمؤمنين بأنّهم أولياء الله ورسوله بطريقة تأكيد النّفي أو النّهي بالأمر بضدّه؛ لأنّ قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ يتضمّن أمراً بتقرير هذه الولاية ودوامها، فهو خبر مستعمل في معنى الأمر» (التّحرير والتّنوير، 6: 239).

ويمكن أن ندرج ضمن العلاقات التّداوليّة كلّ أمثلة الأسلوب المعروف عند علماء البديع بتأكيد المدح بما يشبه الذمّ وضدّه؛ أي توكيد الذّمّ بما يشبه المدح، وهو صنف من أصناف العلاقة السّابقة الّتي ذكرها ابن عاشور بألفاظ أكثر تجريداً تشتمل على كلّ أعمال الخطاب المتفرّعة عن النّفي والنّهي، وذكرها في مواضع أخرى بعبارةٍ تستوعب كلّ العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة الممكنة، وهي «تأكيد الشّيء بما يشبه ضدّه» (التّحرير والتّنوير، 8: 127).

1-2-3- العلاقات البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة الموجبة:

العلاقات البيانيّة غير الأساسيّة هي علاقات فيها عدول عن الأصل الّذي يقتضي أن يكون المبيّن قبل البيان؛ ذلك أنّ البيان يقتضي وجود إشكال أو لبس في الكلام السّابق يتطلّب الرّفع والتّوضيح، كأن يكون الكلام السّابق مجملاً أو مبهماً أو مشكلاً، فيتضمّن الكلام اللاحق تفصيلاً أو تفسيراً أو إيضاحاً لما سبقه. فالبيان بمنزلة التّابع للمبيّن. وكذلك الأمر في العلاقات السّببيّة. فالأصل أن تذكر الأسباب قبل المسبَّبات، وأن تذكر المقدّمات قبل النّتائج، والتزام هذا الأصل من قبل المتكلّم هو ما نسمه بالتّرتيب الأساسيّ

للكلام. والعلاقات من هذا النّوع هي العلاقات الّتي وسمناها بالعلاقات الأساسيّة. لكنّ المتكلّم قد يعمد، في أحيان كثيرة، إلى مخالفة هذا التّرتيب لتحقيق أغراض معيّنة من قبيل التّشويق أو الاعتناء، فتذكر المسبَّبات قبل أسبابها، وتذكر النّتائج قبل مقدّماتها، وتذكر البيان قبل المبيَّن، وذلك راجع إلى خطّة المتكلّم أو استراتيجيّته في الخطاب. وهذه العلاقات الّتي يعكس فيها المتكلّم التّرتيب الأصليّ هي الّتي نسمها بالعلاقات غير الأساسيّة. فالعدول عن التّرتيب الأصليّ في العلاقات السببيّة أيسر منه في العلاقات البيانيّة؛ ذلك أنّ المنطق يفترض أنّ رفع اللّبس مغنٍ عن الإتيان بعده بما هو ملتبس.

لكنّ بعض الحالات من بيان التّقرير خلافاً لأنواع بيان التّفسير يجوز فيها الخروج عن التّرتيب الأصليّ؛ ذلك أنّ بيان التّفسير يقوم على تزويد المخاطب بمعطيات جديدة تمكّنه من فهم الكلام السّابق. لكنّ بيان التّقرير يقوم على تقرير المعطيات القديمة الحاصلة لدى المخاطب. ففي حالة التّوكيد مثلاً وهي علاقة طرازيّة بالنّسبة إلى مجمل العلاقات البيانيّة التقريريّة، يجوز أن يقع الإتيان بالتّوكيد قبل المؤكَّد خلافاً للأصل، ولعلّ أفضل الأمثلة على ذلك مثال القسم الّذي يُؤتى به قبل المقسم عليه. والقسم من أساليب التّوكيد في اللّغة.

وقد أورده الزّركشي قسماً ثامن عشر من أقسام التّوكيد ضمن الفصل الّذي وسمه بأساليب القرآن وفنونه. وعرَّفه استناداً إلى النّحاة بأنّه: «جملة يُؤَكَّد بها الخبر، حتّى إنّهم جعلوا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: 1] قسماً، وإن كان فيه إخبار، إلّا أنّه لمّا جاء توكيداً للخبر سُمّي قسماً» (البرهان في علوم القرآن، 3: 40).

والقسم، باعتباره أسلوباً إنشائيّاً، لا يصلح إلا أن يكون من أصناف العلاقات التّداوليّة سواء كان قسماً على الالتزام بعمل من أعمال الخطاب، أم كان قسماً على محتوى قضويّ، وهنا تكون العلاقة إبستميّة في اصطلاح سويتسر. وقد تفطّن علماء البلاغة إلى وجود نوعين من القسم. يقول ابن قيّم

الجوزية: «فالقسم إمّا على جملة خبريّة -وهو الغالب- كقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾ [الذاريات: 23]، وإمّا على جملة طلبيّة كقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الحجر: 92-93]، مع أنّ هذا قد يراد به تحقيق المقسم عليه، فيكون من باب الخبر، وقد يراد تحقيق القسم» (التّبيان في أقسام القرآن، 1-2).

إنّ التّأكيد بالقسم يُعدّ، في المنوال الّذي ننطلق منه، علاقة تداوليّة غير أساسيّة في الحالة الّتي يسبق فيها القسم المقسم عليه؛ أي في الحالة الّتي يسبق فيها التّأكيد المؤكّد. ولا بدّ من المناسبة بين القسم والمقسم عليه باعتبار التّوكيد بالقسم علاقة من علاقات الانسجام. وقد لاحظنا أنّ مبحث المناسبة مبحث قارّ في تحليل الآيات الّتي تتضمّن أسلوب القسم، كما هو الحال عند ابن عاشور في تفسير الآيات الآتية:

(6) ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡبُرُوجِ ﴿١﴾ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡمَوۡعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ ﴿٣﴾ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ ﴿٤﴾ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ ﴿٥﴾ إِذۡ هُمۡ عَلَيۡهَا قُعُودٞ ﴿٦﴾ وَهُمۡ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ شُهُودٞ﴾ [البروج: 1-7].

يقول الشّيخ: «في افتتاح السّورة بهذا القسم تشويق إلى ما يرد بعده، وإشعار بأهمّيّة المقسم عليه. وهو مع ذلك يَلفت ألبابَ السّامعين إلى الأمور المقسم بها؛ لأنّ بعضها من دلائل عظيم القدرة الإلهيّة المقتضية تفرّد الله تعالى بالإلهيّة وإبطالَ الشريك، وبعضها مذكِّر بيوم البعث الموعود، ورمز إلى تحقيق وقوعه؛ إذ القسم لا يكون إلّا بشيء ثابت الوقوع، وبعضها بما فيه من الإبهام يوجِّه أنفُس السّامعين إلى تطلّب بيانه. ومناسبةُ القسم لما أقسم عليه أنّ المقسم عليه تضمّن العبرة بقصّة أصحاب الأخدود.

ولـمّا كانت الأخاديد خُطوطاً مجعولة في الأرض مستَعِرَة بالنّار أقسم على ما تضمّنها بالسّماء بقيد صفة من صفاتها الّتي يلوح فيها للنّاظرين في نجومها ما سمّاه العرب بروجاً، وهي تشبه دارات متلألئة بأنوار النّجوم اللّامعة الشّبيهة بتلهّب النّار» (التّحرير والتّنوير، 30: 237).

يبيّن هذا النّمط من التّحليل أنّ مفهوم المناسبة لا يقتصر على مفهوم علاقة الانسجام المتمثّلة في علاقة التّوكيد، بل هو أعمق من ذلك؛ إذ إنّ المفسّر لا يكتفي بالمناسبة بين جملة القسم وجملة الجواب؛ بل يتجاوز ذلك إلى بيان الانسجام بين المقسم به من ناحية والمقسم عليه من ناحية أخرى. فالجامع بينهما هو التوهّج في كلّ من النّجوم والمروج المقسم بها من ناحية، وتوهّج النّار المقسم عليها من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من أنّ القسم لا يقتضي مبدئيّاً هذه المناسبة؛ إذ يكفي فيه أن يقسم المتكلّم على أمر معظّم عنده أو عند المخاطب لكي يؤدّي القسم الغرض منه، فإنّنا نجد أنّ مبحث المناسبة مبحث قارّ في تحليل الأقسام في الخطاب القرآني عند علماء المناسبة، وهو ما يوضّح التزامهم بمبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني في كلّ مستوياته.

إنّ القسم، باعتباره أسلوباً من أساليب التّوكيد، هو علاقة من علاقات الانسجام البيانيّ. وهو باعتباره عملاً من أعمال الخطاب لا يمكن إلا أن يكون طرفاً في علاقة تداوليّة والعلاقة غير أساسيّة؛ لأنّ التّوكيد -وهو من بيان التّقرير- يسبق فيها المؤكَّد/ المبيَّن. وعلاقة التّوكيد بالقسم يمكن أن تكون موجبة إذا لم يختلف فيها القسم مع المقسم عليه سلباً وإيجاباً. وتكون سالبة كذلك على نحو ما نراه في المبحث الآتي.

1-2-4- العلاقات البيانيّة التّداوليّة غير الأساسيّة السّالبة:

نذكر لهذا الصّنف نادر الاستعمال من العلاقات مثالاً علاقات التّوكيد بالقسم المنفيّ، وهي الحالة الّتي تدخل فيها أداة النّفي على القسم، ويتقدّم فيها القسم على جوابه، كما في المتتالية الآتية من الآيات:

(7) ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: 75-80].

يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية: «فلا أقسم بمعنى: أقسم، و(لا) مزيدة للتّوكيد، وأصلها نافية تدلّ على أنّ القائل لا يقدم على القسم بما أقسم به خشية سوء عاقبة الكذب في القسم. وبمعنى أنّه غير محتاج إلى القسم لأنّ الأمر واضح الثّبوت، ثمّ كثر هذا الاستعمال فصار مراداً تأكيد الخبر فساوى القسم» (التّحرير والتّنوير، 27: 330). فالمقسم عليه هنا هو الخبر المتمثّل في «أنّ القرآن الّذي بلَغهم وسمعوه من النّبيّ ﷺ هو موافق لما أراد الله إعلام النّاس به، وما تعلّقت قدرته بإيجاد نظمه المعجز، ليكمل له وصف أنّه كلام الله تعالى وأنّه لم يصنعه بشر» (التّحرير والتّنوير، 27: 333).

فالقسم يندرج ضمن الصّنف الأوّل من أصناف القسم، وهو ما يصفه ابن عاشور بـ «توكيد الخبر». ونذكر في ما يأتي مثالاً للصّنف الثّاني، وهو ما وصفه ابن القيّم بالقسم على جملة طلبيّة. ونرجّح أنّه قسم على عمل من أعمال الخطاب مهما كان نوعه طلبيّاً أو غير طلبيّ. والمثال الثّاني في (8) يمثّل نموذجاً للقسم على عمل التّهديد:

(8) ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿16﴾ وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ ﴿17﴾ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ﴿18﴾ لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾ [الانشقاق: 16-19].

يبيّن ابن عاشور أن كلمة طبق في جواب القسم تحتمل تأويلات متعدّدة. يقول في سياق استعراض هذه الاحتمالات: «والأظهر أنّه تهديد بأهوال القيامة، فتنوين "طبق" في الموضعين للتّعظيم والتّهويل، وعن بمعنى (بعد)، والبعديّة اعتباريّة، وهي بعديّة ارتقاء؛ أي لتُلاقُنَّ هولاً أعظم من هول» (التّحرير والتّنوير، 30: 229).

فجواب القسم، بحسب هذا التّأويل، هو عمل الخطاب المتمثّل في التّهديد، وعليه يكون القسم توكيداً لعمل التّهديد. وبذلك تكون العلاقة في المثالين السّابقين بيانيّة لقيامها على التّوكيد، تداوليّة لقيامها بين أعمال خطاب، غير أساسيّة لتقدّم البيان فيها على المبيّن، سالبة للاختلاف بين القسم والمقسم عليه سلباً وإيجاباً.

2- العلاقات البيانيّة في مستوى الأبنية الكبرى:

إنّ العلاقات البيانيّة، الّتي توصّلنا إليها في مستوى الأبنية الكبرى من الخطاب القرآنيّ، هي من النّوع الأساسيّ الموجب، فهي لا تغطّي كلّ أصناف العلاقات الّتي ذكرناها في المستوى الموضعيّ. كما أنّ كلّ العلاقات هي من صنف بيان التّفسير. ولم نعثر على صنف العلاقات الّتي صنّفناها ضمن بيان التّقرير. والغالب على العلاقات في هذا المستوى العلاقات البدليّة، وعلاقات الإجمال والتّفصيل، وعلاقات العموم والخصوص.

2-1- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة في مستوى الأبنية الكبرى:

2-1-1- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة بين جملة ومتتالية:

كنّا رأينا في الباب الثّالث من هذا البحث أنّ وصل الأبنية الكبرى بالواو جائز في حالة العلاقات البيانيّة في مستوى الأبنية الكبرى، ونستعيد في ما يأتي المثال الّذي ذكرناه سابقاً للوصل بين جملة ومتتالية:

(9) أ- ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 103].

ب- ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿104﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿105﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿106﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿107﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الأعراف: 104-108].

وقد جاء في تفسير ابن عاشور للمتتالية الواردة في (9-ب) قوله: «عُطف قول موسى بالواو، ولم يفصل عمّا قبله، مع أنّ جملة هذا القول بمنزلة البيان لجملة ﴿بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾، لأنّه لمّا كان قوله: ﴿بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ حالاً من موسى، فقد فُهم أنّ المقصود تنظير حال الّذين أرسل إليهم موسى بحال الأمم الّتي مضى الإخبار عنها في المكابرة على التّكذيب، مع ظهور آيات الصّدق، ليتمّ بذلك

تشابه حال الماضين مع حال الحاضرين المكذّبين بمحمّد ﷺ. فجُعلت حكايةُ محاورة موسى مع فرعون وملئه خَبَراً مستقلّاً لأنّه لم يُحك فيه قوله المقارن لإظهار الآية؛ بل ذكرت الآية من قبلُ، بخلاف ما حكي في القصص الّتي قبلَها فإنّ حكاية أقوال الرّسل كانت قبل ذكر الآية، ولأنّ القصّة هنا قد حكي جميعها باختصار بجُمَل ﴿بَعَثْنَا﴾، ﴿فَظَلَمُواْ﴾، ﴿فَأَنظُرْ﴾، فصارت جملة: ﴿قَالَ﴾ تفصيلاً لبعض ما تقدّم، فلا تكون مفصولة؛ لأنّ الفصل إنّما يكون بين جملتين، لا بين جملة وبين عدّة جمل أخرى» (التّحرير والتّنوير، 9: 37).

فالعلاقة بين المتتالية (9-ب) والجملة (9-أ) علاقة بيانيّة وصفها ابن عاشور بأنّها علاقة تفصيل بعد إجمال. والتّفصيل هو تفصيل لقصّة موسى مع فرعون الّتي جاءت مجملة في (9-أ). ولا يهمّنا هنا الغرض من القصّة كاملة، وهو غرض تداوليّ؛ إذ إنّ العلاقة الدّلاليّة تقتصر على أجزاء القصّة نفسها باعتبارها حكاية لوقائع وردت مجملة ثمّ مفصّلة.

2-1-2- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة بين متتاليتين من الجمل:

رأينا أنّ العلاقات البدلية هي من صنف العلاقات البيانيّة. ونورد في ما يأتي مثالاً لعلاقة بدليّة بين متتاليتين من الآيات:

(10) أ- ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾ [الواقعة: 1-3].

ب- ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ۝٤ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝٥ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝٦ وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً﴾ [الواقعة: 4-7].

ترتبط المتتالية (10-ب) بسابقتها في (10-أ) بعلاقة بدليّة، كما جاء في تفسير ابن عاشور للمتتاليتين؛ إذ يقول: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا﴾ بدل من جملة ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾. وهو بدل اشتمال» (التّحرير والتّنوير، 27: 284).

وقد رأينا في الأبواب السّابقة أنّ ابن عاشور يستعمل مصطلح الجملة بمعناه النّحوي، ويستعمله أيضاً بمعنى مجازي يشير به إلى مفهوم المتتالية.

فهو مجاز مرسل علاقته الجزئيّة، أي إنّ دلالة الجملة على المتتالية هي من باب دلالة الجزء على الكلّ. فالعلاقة على هذا هي علاقة بيانيّة دلاليّة؛ لأنّ المتتالية الواردة في موقع البدل في (10-أ) تضمّنت بياناً للواقعة المذكورة في موقع المبدل منه؛ أي للمحتوى القضويّ للمتتالية (10-أ). بقطع النّظر عن عمل الخطاب المتحقّق بمجموع المتتاليتين، وهو تحذير المؤمنين من أهوال يوم القيامة.

2-1-3- العلاقات البيانيّة الدّلاليّة بين سورتين:

لم نجد، بعد استقراء العلاقات بين السّور في كتب المناسبات، أنّ سورة بكاملها جاءت لبيان المحتوى القضويّ، أو القضيّة الكبرى الّتي بُنيت عليها سورة أخرى؛ بل إنّ أغلب سور القرآن يدور حول عمل أكبر من أعمال الخطاب، أو مجموعة من الأعمال الكبرى، باستثناء المتتاليات القصصيّة التي تحكي الوقائع المتّصلة بقصص الأنبياء؛ فإنّها قد تأتي مجملة في سورة من السّور ومفصّلة في سورة أخرى. من ذلك مثلاً ما أشار إليه السّيوطي، في سياق بيان مناسبة سورة طه لسورة مريم، من أنّه «لمّا ذكر في سورة مريم قصص عدّة من الأنبياء، وهم زكريّا ويحيى وعيسى الثّلاثة مبسوطةً، وإبراهيم وهي بين البسط والإيجاز، وموسى وهي موجزة بجملة، أشار إلى بقيّة النّبيّين في الآية الأخيرة إجمالاً. وذكر في هذه السّورة شرح قصّة موسى الّتي أجملها هناك، فاستوعبها غاية الاستيعاب، وبسطها أبلغ بسط» (أسرار ترتيب القرآن، 108).

فهذا الصّنف من العلاقات يمكن أن يُدرج ضمن العلاقات البيانيّة الدّلاليّة، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق بتفصيل وقائع قصّة وردت مجملة في سورة سابقة. لكنّ العلاقة هنا لا تستغرق السّورتين بأكملهما، فهي علاقة بين جزأين من سورتين متتابعتين في المصحف. ولا يخفى أنّ المتتاليات القصصيّة ذاتها تكون موظّفة في السّور لخدمة أعمال في الخطاب في مستوى أعلى من مستويات البنية الكبرى للسّورة من قبيل التّحذير من عاقبة المكذّبين، أو

الدّعوة إلى الاعتبار بأحوال الأمم الماضية[1]. لذلك يصحّ القول: إنّ العلاقات بين الأبنية الكبرى للخطاب القرآني يغلب عليها النّوع التّداوليّ. وما يسترعي الانتباه هنا هو ما ذهب إليه السّيوطي من أنّ القاعدة الّتي وقف عليها في المناسبات بين السّور هي أنّ كلّ سورة من سور القرآن هي تفصيل لما ورد مجملاً في سابقتها. يقول: «قد ظهر لي بحمد الله وجوهاً (كذا) من هذه المناسبات: أحدها: أن القاعدة الّتي استقرّ بها القرآن: أن كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه، وقد استقرّ معي ذلك في غالب سور القرآن، طويلها وقصيرها» (أسرار ترتيب القرآن، 78).

وهذا القول يؤكّد ما ذهبنا إليه من غلبة العلاقات البيانيّة التّداوليّة على العلاقات بين السّور، إذا أخذنا في الاعتبار أنّ السّيوطي لا يقيم فرقاً بين العلاقات الدّلاليّة والتّداوليّة.

2-2- العلاقات البيانيّة التّداوليّة في مستوى الأبنية الكبرى:

2-2-1- العلاقات البيانيّة التّداوليّة بين جملة ومتتالية:

كثيراً ما تكون العلاقة بين متتالية وجملة، في موقع التّمهيد أو في موقع التّذييل، من العلاقات الّتي تزيد القضيّة الكبرى أو عمل الخطاب الكلّيّ، الّذي تقوم عليه المتتالية، وضوحاً وبياناً؛ لأنّ التّمهيد قد يأتي منبّهاً للغرض الكلّيّ من الكلام، وقد يأتي التّذييل ملخّصاً لهذا الغرض، وهما يقومان بدور المقدّمة والخاتمة في مصطلحاتنا المعاصرة بالنّسبة إلى المتتالية من الجمل.

(1) نشير هنا إلى أنّ القصص الذي ورد مفصّلاً في سورة مريم هو بمنزلة المقدّمة للاحتجاج للقضية الكبرى التي تدور عليها السورة، وهي نفي أن يكون لله ولد، وأنّ عيسى ليس ابن الله كما يزعم النصارى. لذلك كانت العناية منصرفة إلى القصص الذي كانت فيه الولادة على غير الطرق الطبيعية؛ أي الولادة في سن اليأس بالنّسبة إلى زكريا مثلاً، والولادة من غير زوج بالنسبة إلى مريم. مع الإلحاح على نسبة الأبناء إلى آبائهم. وذكرت قصص مجموعة من الأنبياء مجملة على أنهم من ذرية آدم وإبراهيم. ولما كانت تفاصيل قصة موسى لا تفيد كثيراً في هذا السياق وردت مجملة.

ويرتبط كلّ من التّمهيد والتّذييل بالمتتالية من خلال علاقة بيانيّة؛ لأنّهما ينهضان بوظيفة توكيد الغرض الكلّيّ من المتتالية وإبرازه.

وقد عَدّ علماء المعاني التّذييل من أنواع الإطناب، كما رأيناه في مواضع سابقة من هذا البحث. وقد عرّفه التّهانوي بأنّه «نوع من أنواع إطناب الزّيادة، وهو أن يُؤتى بجملة عقيب جملة والثّانية تشتمل على معنى الأولى لتأكيد منطوقه أو مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه، ويتقرّر عند من فهمه» (كشّاف اصطلاحات الفنون، 1: 405). ويظهر هنا أنّ علماء البلاغة اقتصروا في تعريفهم للتّذييل على المستوى الموضعيّ للعلاقات بين الجمل.

وقد تبيّنت لنا، في مواضع سابقة من هذا البحث، المكانة الخاصّة للتّذييل في تفسير ابن عاشور، نظراً إلى الوظيفة الّتي ينهض بها لديه في مستوى الأبنية الكبرى، خلافاً لعلماء البلاغة الّذين لم يتجاوزوا في نظرهم إلى التذييل مستوى الأبنية الموضعية. ونسوق في ما يأتي مثالاً لدور التّذييل في بيان البنية الكبرى التّداوليّة لمتتالية من الآيات.

(11) أ- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (22) وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24) وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (25) إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ

كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 21-28].

ب- ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

ج- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 30-38].

د- ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 39].

جاء في تفسير الآية في (11-د) لدى ابن عاشور في أحد احتمالات تفسيرها أنّها «تذييل ذيّلت به قصّة آدم لمناسبة ذكر المهتدين»، وأنّ «المقصود

من هذا التّذييل تهديد المشركين والعود إلى عرض قوله تعالى :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ وقوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ (التّحرير والتّنوير، 1: 445).

فالتّذييل هنا يوضّح الغاية من ذكر قصّة آدم، وهي عمل الخطاب المتمثّل في تهديد المشركين، وينهض بدور الرّابط بين هذه المتتالية وسابقتها؛ إذ يرجع بنا إلى غرض تهديد المشركين الّذي بنيت عليه المتتالية السّابقة كما يظهر في فاتحتها وخاتمتها، وقد أوردنا هذا الشّاهد على طوله ليوضّح لنا أهمّيّة مواقع التّمهيد والتّذييل في المتتاليات؛ إذ تناط بالجمل في هذه المواقع أدوار نصّيّة تتعلّق بتأطير المتتاليات من الآيات ضمن أبنية كبرى دلاليّة أو تداوليّة، وتنهض بعض الجمل بدور التّخلّص من متتالية إلى أخرى كما في (11 ب)، وقد ورد في تفسيرها لدى ابن عاشور أنّها: «مبدأ التّخلّص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره» (التّحرير والتّنوير، 1: 373).

وقد رأينا في الفصل الأوّل، الّذي خصّصناه للتّعريف بمفهوم المناسبة، أهمّيّة «حسن التّخلّص» في المناسبات بين السّور ودفاع علماء المناسبات، وعلى رأسهم الزّركشيّ، عن وجود هذا الأسلوب في القرآن الكريم ضدّ من ينكرونه؛ ذلك أنّه مثّل دعامة أساسيّة عندهم من دعامات المناسبة بين أجزاء السّورة الواحدة (انظر: الفقرتين: 3,1,2,1. و3,1,2,2. من الفصل الأوّل).

ويعرّف السّيوطيّ «حسن التّخلّص» بالقول: «هو أن ينتقل مما ابتدئ به الكلام إلى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاساً دقيق المعنى؛ بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع عليه الثاني لشدة الالتئام بينهما» (الإتقان، 3: 373).

وقد عرض السّيوطي جانباً من الجدل الدّائر حول هذا الأسلوب بين مؤيّد لوجوده في القرآن ونافٍ له عنه، وتصدّى للرّدّ على القائلين بانتفائه من

القرآن بالقول: «وقد غلط أبو العلاء محمد بن غانم في قوله: لم يقع منه في القرآن شيء لما فيه من التكلّف، وقال: إنّ القرآن إنّما ورد على الاقتضاب الّذي هو طريقة العرب من الانتقال إلى غير ملائم، وليس كما قال، ففيه من التخلّصات العجيبة ما يحيّر العقول» (الإتقان، 3: 373-374).

ثمّ أورد أمثلة تطبيقيّة لنماذج من التّخلّصات في سور الأعراف والشّعراء والكهف. يقول في تخلّصات سورة الأعراف مثلاً: «وانظر إلى سورة الأعراف كيف ذكر فيها الأنبياء والقرون الماضية والأمم السّالفة، ثمّ ذكر موسى إلى أن قصّ حكاية السّبعين رجلاً ودعائه لهم ولسائر أمّته بقوله: ﴿وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [الأعراف: 156]، وجوابه تعالى عنه، ثم تخلّص بمناقب سيّد المرسلين بعد تخلّصه لأمّته بقوله: ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ﴾ [الأعرَاف: 156] من صفاتهم كيت وكيت، وهم الّذين يتّبعون الرّسول النّبي الأمّيّ. وأخذ في صفاته الكريمة وفضائله» (الإتقان، 3: 374).

إنّ ما يهمنا من هذا القول في هذا السّياق هو الدّور البيانيّ الّذي تنهض به «التّخلّصات» في هذه المواقع المخصوصة باعتبارها علامات على الأبنية الكبرى الفرعيّة داخل السّور، ترشد إلى الأغراض من المتواليات، وترفع اللّبس عن تلك الأغراض نفسها في كثير من الأحيان. وبهذا يتبيّن لنا أنّ السّور تتكوّن من مجموعة من الأبنية الكبرى الفرعيّة هي الّتي وسمناها بالمتتاليات من الآيات، وأنّ موقع الفاتحة والخاتمة من كلّ متتالية تكون الجملة فيه معبّرة عن الغرض من المتتالية عادة. ولا مناص في هذه الحالة من أن تكون العلاقة بين الجملة في موقع الفاتحة أو في موقع الخاتمة علاقة بيانيّة قائمة على الإجمال والتّفصيل؛ إذ تُفصّل المتتالية ما ورد مجملاً في فاتحتها، وتلخّص الخاتمة ما ورد مُفصَّلاً في المتتالية. وكثيراً ما تنهض الآيات في موقع الفواتح أو الخواتم من المتتاليات بدور التّخلّصات الّتي تربط بين مختلف المتتاليات داخل السّورة الواحدة.

قد لا تنطبق هذه الصّورة النّمطيّة على كلّ المتتاليات والسّور في الخطاب القرآنيّ، لكنّنا نذكّر هنا بأنّ اهتمامنا منصبّ في هذا البحث على الجهاز النّظري المعتمد لدى علماء المناسبات في رصد هذه العلامات الواسمة للأبنية الكبرى في الخطاب، وهو جهاز اقتبست بعض مكوّناته من علم البلاغة، وبعضها الآخر من كتب النّقد، ومن المقارنة بين الخطاب القرآنيّ وبين الأجناس الأدبيّة من قبيل الشّعر والخطابة (انظر المقارنات الّتي يعقدها ابن عاشور في تفسيره بين بنية السّورة وبنية الخطبة في مواضع عدة منها 1: 154؛ 2: 475؛ 3: 55؛ 23: 388).

وقد اهتمّ علماء البلاغة والنّقد بدور الجمل في هذه المواقع المخصوصة من القصائد والخطب، ووضعوا لذلك مجموعة من الضّوابط المتعلّقة بضرورة العناية بها، وتكلّموا على «حسن الابتداء»، و«حسن المطلع»، و«حسن المقطع»، و«حسن التّخلّص»، باعتبارها من مقوّمات الكلام البليغ. وكذلك عمل علماء المناسبة على تحليل فواتح السّور وخواتمها بالاعتماد على هذه المفاهيم.

يقول السّيوطي في فصلٍ خصّصه لفواتح السّور: «ومن الابتداء الحسن نوع أخصّ منه يسمّى براعة الاستهلال، وهو أن يشتمل أوّل الكلام على ما يناسب الحال المتكلّم فيه، ويشير إلى ما سيق الكلام لأجله والعلم الأسنى في ذلك سورة الفاتحة الّتي هي مطلع القرآن فإنّها مشتملة على جميع مقاصده» (الإتقان، 3: 363). فعبارات من قبيل «الحال المتكلّم فيه»، و«ما سيق الكلام لأجله»، و«مقاصد القرآن»، توضّح أنّ تناول هذه المواضع المخصوصة من السّور هو من باب تحليل الأبنية الكبرى للخطاب القرآنيّ. وهو من باب إعمال مبدأ الانسجام في تحليل الأبنية الكلّيّة.

ولعلّ من الأمور الّتي ابتكرها السّيوطي في هذا المجال ما عبّر عنه بالمناسبة بين فواتح السّور وخواتمها، وقد خصّ هذا المبحث برسالته الموسومة بـ (**مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع**)، الّتي تناول فيها

سور القرآن سورةً سورةً، مبيّناً مناسبة مطلع كلّ سورة لخاتمتها. ونكتفي في ما يأتي بسوق مثال للعلاقات البيانيّة التّداوليّة يوضّح دور المناسبة بين فاتحة السّورة ومقطعها في إبراز البنية الكبرى التّداوليّة لسورة الممتحنة. وقد أشار السّيوطي إلى المناسبة بين آيتي الافتتاح والاختتام دون أن يحلّل العلاقة بينهما (مراصد المطالع، 70). ونورد الآيتين في (12) في ما يأتي مستأنسين بتحليل ابن عاشور للعلاقة بين مطلع السّورة ومقطعها:

(12) أ- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ إِن كُنتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَٰدٗا فِي سَبِيلِي وَٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِيۚ تُسِرُّونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعۡلَمُ بِمَآ أَخۡفَيۡتُمۡ وَمَآ أَعۡلَنتُمۡۚ وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: 1].

ب- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَوَلَّوۡاْ قَوۡمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ قَدۡ يَئِسُواْ مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِ كَمَا يَئِسَ ٱلۡكُفَّارُ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡقُبُورِ﴾ [الممتحنة: 13].

إنّ المتأمّل في الآيتين السّابقتين، وفي السّورة المشتملة عليهما، يدرك متانة العلاقة بينهما، وأنّهما بُنيتا على غرض النّهي عن موالاة الأعداء من الكافرين، وهو الغرض الّذي بُنيت عليه السّورة بأكملها. يقول ابن عاشور في بيان أغراض السّورة إنّها اشتملت على «تحذير المؤمنين من اتّخاذ المشركين أولياء مع أنّهم كفروا بالدّين الحقّ وأخرجوهم من بلادهم، وإعلامهم بأنّ اتّخاذهم أولياء ضلال، وأنّهم لو تمكّنوا من المؤمنين لأساؤوا إليهم بالفعل والقول، وأنّ ما بينهم وبين المشركين من أواصر القرابة لا يعتدّ به تجاه العداوة في الدّين، وضرب لهم مثلاً في ذلك قطيعة إبراهيم لأبيه وقومه» (التّحرير والتّنوير، 28: 131).

فالواضح أنّ السّورة بُنيت على عمل أكبر من أعمال الخطاب هو عمل التّحذير. وقد أشار ابن عاشور كذلك إلى علاقة التّوكيد بين فاتحة السّورة وخاتمتها عند تفسير الآية الأخيرة من السّورة قال: «ومن المفسرين الأوّلين

من حمل هذه الآية على معنى التأكيد لما في أوّل السّورة من قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: 1]» (التّحرير والتّنوير، 28: 170). وليس التّوكيد هنا إلّا توكيداً لغرض السّورة الّذي اشتملت عليه آيتا المطلع والمقطع.

لقد تبيّن لنا بهذا أنّ المفاهيم السّابقة من قبيل «التّمهيد»، و«التّذييل»، و«حسن الابتداء» أو «براعة الاستهلال»، و«حسن الختام»، و«تحسين المطالع والمقاطع»، و«حسن التّخلّص»، هي ألقاب لمواضع تكتسب أهمّيّة خاصّة داخل السّور لعلاقتها بالإفصاح عن الأبنية الكبرى الّتي تشتمل عليها المتتاليات والسّور؛ وأنّ علاقة الجمل في هذه المواضع بالمتتاليات التي ترتبط بها يغلب عليها النّوع البيانيّ نظراً إلى طبيعة الوظائف المنوطة بها في بناء الخطاب، والإفصاح عن خطّة المتكلّم فيه وعن أغراضه ومقاصده.

2-2-2- العلاقات البيانيّة التّداوليّة بين متتاليتين من الجمل:

نسوق المثال التالي من سورة الزّمر على هذا الصّنف من العلاقات بين الأبنية الكبرى الّذي يكون بين مجموعتين من الجمل يتحقّق بكلّ منهما عمل أكبر من أعمال الخطاب:

(13) أ- ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿60﴾ وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿61﴾ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿62﴾ لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿63﴾ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿64﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿65﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿66﴾ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 60-67].

ب- ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿68﴾ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿69﴾ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿70﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿71﴾ قِيلَ ٱدْخُلُوٓاْ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿72﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴿73﴾ وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴿74﴾ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: 68-75].

رأى ابن عاشور أنّ المتتالية في (13-ب) «انتقال من إجمال عظمة القدرة يوم القيامة [في (13-أ)] إلى تفصيلها لما فيه من تهويل وتمثيل لمجموع الأحوال يومئذٍ ممّا ينذر الكافر ويبشّر المؤمن ويذكّر بإقامة العدل والحقّ، ثمّ تمثيل إزجاء المشركين إلى جهنّم وسوق المؤمنين إلى الجنّة. فالجملة من عطف القصّة على القصّة، ومناسبة العطف ظاهرة» (التّحرير والتّنوير، 24: 64).

فالعلاقة تندرج ضمن عطف القصّة على القصّة، وهو ما يؤكّد أنّها تتنزل في مستوى الأبنية الكبرى، وهي علاقة بيانيّة لأنّها علاقة إجمال بتفصيل، وهي تداوليّة بالنّظر إلى أنّها علاقة بين بنيتين كبريين تداوليّتين، تقومان على عملي الوعيد والوعد المتحقّقين بإنذار الكافرين وتبشير المؤمنين مع زيادة التّهويل المتحقّق ببيان عملي الخطاب وتفصيلهما في المتتالية الثانية.

2-2-3- العلاقات البيانيّة التّداوليّة بين سورتين:

مرّت بنا القاعدة الّتي صاغها السّيوطي، وعدّ فيها «أنّ كلّ سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه» (أسرار ترتيب القرآن، 37)، وعليه فإنّ العلاقات بين السّور عنده تكاد لا تخرج عن العلاقات البيانيّة. وقد تبيّن لنا أنّ الغالب على العلاقات البيانيّة بين السّور أنّها من نوع العلاقات التّداوليّة. ومن ذلك أن تتضمّن السّورة الثّانية تفصيلاً لعمل خطاب بُنيت عليه السّورة الأولى. ونضرب لذلك مثلاً العلاقة بين سورتي (الإنسان) و(المرسلات) لدى ابن الزّبير؛ فقد ورد لديه في بيان المناسبة بينهما قوله: «أقسم تعالى بالملائكة المتتابعين في الإرسال والرّياح المسخّرة والآتية بالمطر والملائكة الفارقة بما تنزل به بين الحقّ والباطل، والملقيات الذّكر بالوحي إلى الأنبياء إعذاراً من الله وإنذاراً: أقسم تعالى بما ذكره من مخلوقاته على صدق الموعود به في قوله: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغْلَٰلًا وَسَعِيرًا﴾ [الإنسان: 4] .﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: 10]. وقوله: ﴿وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُوا۟ جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان: 12] إلى قوله: ﴿وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا﴾ [الإنسان: 22] وقوله: ﴿وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ [الإنسان: 27] وقوله: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًۢا﴾ [الإنسان: 31]. ولو لم يتقدّم إلّا هذا الوعد والوعيد المختتم به السّورة لطابق افتتاح الأخرى قَسَماً عليه أشدّ المطابقة، فكيف وسورة ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ﴾ [الإنسان: 1] برأسها مواعد أخرويّة وإخبارات جزائيّة، فأقسم سبحانه وتعالى على صحة الوقوع، وهو المتعالي الحق وكلامه الصّدق؟!» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 353-354).

فالمناسبة حاصلة بين مقطع سورة الإنسان ومطلع سورة المرسلات، وهي تتجاوز هذين الموضعين إلى السّورتين بأكملهما؛ أي إلى بنيتي السّورتين الكبريين؛ ذلك أنّ سورة الإنسان بُنيت على الوعد والوعيد، وبنيتها الكبرى، تبعاً لذلك، بنية تداوليّة لقيامها على عملي الخطاب المذكورين. وقد

كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 21-28].

ب- ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

ج- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 30-38].

د- ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 39].

جاء في تفسير الآية في (11-د) لدى ابن عاشور في أحد احتمالات تفسيرها أنّها «تذييل ذيّلت به قصّة آدم لمناسبة ذكر المهتدين»، وأنّ «المقصود

3- خاتمة:

تبيّن لنا في هذا الفصل اشتمال الخطاب القرآنيّ على صنف العلاقات الموسومة بالبيانيّة. وقد رأينا أن انقسام العلاقات إلى بيانيّة وغير بيانيّة هو الأوّليّة العرفانيّة المتعلّقة بالعمليّة الأساسيّة من عمليّات الانسجام في الخطاب القرآنيّ ضمن المنوال المعدّل الّذي اقترحناه، خلافاً لما ذهب إليه أصحاب نظريّة الأوليّات العرفانيّة من تقسيم للعمليّات الأساسيّة إلى سببيّة وغير سببيّة. وقد تبيّنت لنا غلبة نوع العلاقات الموسومة بالتّداوليّة على المستوى الموضعيّ؛ ذلك أنّنا لم نتمكّن من العثور على صنفي العلاقات البيانيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة بنوعيها السّالبة والموجبة في الخطاب القرآني.

وقد وجدنا أنّ حظّ العلاقات الدّلاليّة من الأبنية الكبرى هو أقلّ من حظّها من الأبنية الموضعيّة، وهو ما جعلنا نستنتج أنّ الأبنية الكبرى يغلب عليها النّوع التّداوليّ. وهو أمر يبدو منسجماً مع أغراض الخطاب القرآنيّ، وهي في مجملها أعمال خطاب تتجاوز مجرّد وصف الوقائع والإخبار عنها.

وقد رأينا أنّ المتتاليات القصصيّة، الّتي يُفترض بها أن تتضمّن وصفاً للوقائع، كانت موظّفة لتحقيق أعمال خطاب تتنزّل في مستويات أعلى من الأبنية الكبرى للسّور الّتي اشتملت عليها. هذا فضلاً عمّا لمسناه في مواضع سابقة من هذا البحث من تباين بين مستويي الخبر والخطاب في البنية السّرديّة للقصص القرآنيّ، وهو ما يحتاج إلى بحث مفصّل في هذا المجال.

إنّ الباحث في العلاقات البيانيّة، ولاسيما مستوى الأبنية الكبرى، والمتأمّل في ما ذهب إليه بعض علماء المناسبات مثل السّيوطي من أنّ كلّ سورة هي تفصيل لمجمل السّورة السابقة لها في المصحف، ربّما يسارع إلى أن يستنتج من ذلك أنّ البنية العليا للخطاب القرآني هي من النّمط البيانيّ. لكنّ المتأمّل في عمل التّأثير بالقول الرّئيس الّذي يدور عليه الخطاب القرآني، وهو هداية النّاس إلى الإسلام، يجعلنا نتريّث في هذا الحكم نظراً إلى أنّ تلك العلاقات البيانيّة يمكن أن تكون موظّفة هي بدورها لغرض

حجاجيّ هو إقناع النّاس بالإيمان بهذا الدّين، فهل تكون البنية العليا للخطاب القرآنيّ في مجمله بيانيّة أو حجاجيّة؟ لعلّ الإجابة عن مثل هذا السّؤال تتطلّب النّظر في بقيّة أنواع العلاقات الجمعيّة، ولاسيما السّببيّة التي تمثّل أساساً لأصناف العلاقات الحجاجيّة في الخطاب بحسب أصحاب نظريّة الأوّليّات.



الفصل الثّالث

العلاقات السّببيّة في الخطاب القرآني

0- مقدمة:

لقد آثرنا الفصل بين العلاقات البيانيّة والعلاقات السّببيّة، على الرغم من أنّ علماء المناسبات يتناولون هذا النّوع أحياناً ضمن العلاقات البيانيّة عندما يتحدّثون عن بيان السّبب، كما في المثال الآتي:

(1) أ- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 174].

ب- ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 175].

فالجملة الثّانية في (1-ب)، في وجه من وجوه، تأويلها لدى ابن عاشور «مستأنفة استئنافاً بيانيّاً لبيان سبب انغماسهم [أي المذكورين في الجملة الأولى في (1-أ)] في عذاب النّار؛ لأنّه وعيد عظيم جدّاً يستوجب أن يَسأل عنه السّائل، فيبيّن بأنّهم أخذوا الضّلال ونبذوا الهدى، واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة» (التّحرير والتّنوير، 2: 125).

وهذا النّوع من العلاقات هو ما نطلق عليه "التّعليل"، نظراً إلى ورود السّبب لاحقاً للنّتيجة، فقد وردت النّتيجة أوّلاً، وهي دخولهم النّار، ثمّ وقع تعليل هذه النّتيجة بذكر السّبب الّذي أدّى إليها، وهو استبدالهم الضّلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة.

فمن الواضح أنّ العلاقة سببيّة، وأنّ ما قادهم إلى إدراجها ضمن العلاقات البيانيّة هو توسُّعهم في مفهوم البيان. أمّا إذا أردنا التّدقيق في هذا السّياق فإنّنا لا يمكن أن نسلّم لهم بذلك؛ لأنّ بيان السّبب يختلف عن بقيّة أنواع البيان بحكم المغايرة بين السّبب والنّتيجة؛ إذ إنّ المطابقة بينهما من شأنها أن تقضي على مفهوم السّببيّة نفسه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى القول بأنّ العلّة هي المعلول نفسه، وهو أمر منتفٍ من النّاحية المنطقيّة. كما أنّ مفهوم السّببيّة عندنا يشتمل على أنواع من العلاقات تُصنّف عندهم ضمن مفهومي الشّرطيّة والتّفريع كما نبيّنه لاحقاً.

وعموماً، إنّ المصطلحات المستعملة عندهم للتّعبير عن السّببيّة متنوّعة نذكر منها، إضافة إلى السّببيّة والنّتيجة، مصطلحات: الترتّب والتّفريع والتّعليل والعلّيّة والمسببيّة وكون الشّيء ناشئاً عن شيء آخر.

ونعتمد في تصنيف العلاقات السّببيّة في الخطاب القرآنيّ على المنوال المعدّل الّذي شرحناه في الفصل الأول من الباب الرابع، وهو يقتضي أن نميّز ضمن العلاقات السّببيّة بين علاقات دلاليّة تكون بين محتويين قضويّين لجملتين متعاقبتين تحيلان على وضعين للأشياء في الكون بحيث يكون أحد الوضعين سبباً للوضع الآخر، وعلاقات تداوليّة تكون بين عملين من أعمال الخطاب بحيث يكون أحد العملين سبباً للآخر. ونعدّ العلاقة أساسيّة عندما يكون السّبب سابقاً للنّتيجة وغير أساسيّة عندما يكون السّبب لاحقاً للنّتيجة كما في علاقة التّعليل مثلاً. ونميّز في تحليلنا للعلاقات السّببيّة بين مستويي إجراء تلك العلاقات الموضعيّ والكليّ على غرار ما صنعنا مع العلاقات البيانيّة.

1- العلاقات السّببيّة في مستوى الأبنية الموضعية في الخطاب القرآني:

1-1- العلاقات السّببيّة الدلاليّة:

ينقسم هذا الصّنف من العلاقات إلى أربعة أنواع، بحسب المنوال المعتمد كما يبيّنه الجدول الآتي، نتناولها تباعاً في ما يأتي:

العملية الأساسيّة	مصدر الانسجام	التّرتيب	القطبيّة
سببيّة	دلاليّ	أساسيّ	موجبة
سببيّة	دلاليّ	أساسيّ	سالبة
سببيّة	دلاليّ	غير أساسيّ	موجبة
سببيّة	دلاليّ	غير أساسيّ	سالبة

1-1-1- العلاقات السّببيّة الدلاليّة الأساسيّة الموجبة:

نسوق لهذا النّوع من العلاقات مثال قصّة الخلق في سورة طه الّذي نورده في ما يأتي:

(2) ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿116﴾ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿117﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿119﴾ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿120﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿121﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿122﴾ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: 116-123].

لا يعنينا في هذا المثال الغرض الّذي سيقت من أجله قصّة الخلق، وهو غرض تداوليّ يتّصل بعمل الخطاب المتمثّل في الدّعوة إلى الاعتبار؛ بل يهمّنا الإخبار بتفاصيل أحداث هذه القصّة باعتبارها محتويات قضويّة تحيل على وقائع في عالم ممكن. واهتمامنا منصبّ على وجه التّحديد على العلاقة السّببيّة

بين واقعة المعصية الصّادرة عن آدم في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121]، وواقعة العقاب المترتّب على ذلك الفعل، وهو الإخراج من الجنّة في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢا...﴾ الآية. ومن المفيد هنا أن نلاحظ حرص المفسّر على توظيف العلاقة السّببيّة في تحليل العلاقة بين الجملتين، وذلك باعتبار الجملة الفاصلة بينهما جملة اعتراضيّة. يقول ابن عاشور: «وجملة ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ معترضة بين جملة ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ وجملة ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢا﴾، لأنّ الاجتباء والتّوبة عليه كانا بعد أن عوقب آدم وزوجه بالخروج من الجنّة كما في سورة البقرة، وهو المناسب لترتّب الإخراج من الجنّة على المعصية دون أن يترتّب على التّوبة. وفائدة هذا الاعتراض التّعجيل ببيان مآل آدم إلى صلاح» (التّحرير والتّنوير، 16: 327).

يبيّن هذا التّحليل شدّة التّلازم بين طرفي العلاقة السّببيّة حتّى عُدّ الفاصل بينهما من قبيل الاعتراض. والباعث على هذا التّأويل هو عدم الانسجام بين المعصية والتّوبة من منظور المعرفة المشتركة بين النّاس. فكان تأويل آية التّوبة على الاعتراض كفيلاً بتحقيق الانسجام في الخطاب، وإن كان بالإمكان أن نتصوّر أنّ قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢا﴾ [طه: 123] هو بيان لكيفيّة التوبة على آدم؛ إذ إنّه يفترض أن يكون العقاب أشدّ من ذلك، لكنّ التّوبة أدّت إلى التّخفيف من درجة العقاب، كما يمكن أن نتصوّر أنّ التّوبة وقعت قبل الإخراج من الجنّة.

وهذه الاحتمالات في تأويل العلاقة تؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ تأويل العلاقات يرجع إلى محلّل الخطاب، وإلى تعدّد الإمكانات الّتي يتيحها الخطاب في أثناء التّحليل، فهو معطى عرفانيّ يرتبط بطريقة المحلّل في تمثّل العلاقات بين أجزاء الخطاب.

وإذا انطلقنا من التمثّل المعتمد لدى ابن عاشور تكون العلاقة بين جملتي العصيان والعقاب في (2) مثالاً يجسّم مفهوم العلاقات السّببيّة الدّلاليّة؛ لأنّ العلاقة فيهما هي بين محتويين قضويّين يحيلان على واقعتين في عالم ممكن

ما. أمّا القضيّة في الجملة الأولى فتتمثّل في نسبة المعصية إلى آدم، وتتمثّل القضيّة في الجملة الثّانية في نسبة العقاب المترتّب على المعصية إلى الذّات الإلهيّة. وعلى الرغم من أنّ الإخبار عن العقاب لم يكن مباشراً؛ بل جاء في صيغة عمل خطاب يتمثّل في الأمر بالنّزول، فإنّ ما يهمّنا هو تمثّل المفسّر لهذا الأمر على أنّه نوع من العقاب يتمثّل في الخروج من الجنّة استناداً إلى معرفة خلفيّة حاصلة لدى المفسّر تقتضي أنّ الاستجابة للأمر الإلهيّ أمر حتميّ. فالأمر يتعلّق عند المفسّر بنقل وقائع ناجزة في لحظة زمنيّة ماضية في منطوق الخطاب القرآنيّ بقطع النّظر عن تصديق المتقبّل بذلك أو عدمه، فتلك قضيّة عقائديّة خارجة عن نطاق بحثنا. ذلك أنّ ما يهمّنا هنا هو كيفيّة تعامل عالم المناسبات مع الخطاب القرآنيّ، والآليّات الّتي تحكم تمثّله للخطاب وللعلاقات بين أجزائه. ومن المعلوم أنّ التّسليم بمطابقة الخبر للوقائع المنقولة في الخطاب القرآني ليس محلّ نقاش عندهم. وهذا الاعتبار هو الّذي جعلنا نصنّف العلاقة السّببيّة هنا ضمن العلاقات الدلاليّة في المستوى الموضعيّ.

أمّا في المستوى الكلّيّ فإنّ المقصد من ذكر قصّة الخلق هو الاعتبار بوقائعها باعتبارها أمراً مسلّماً به لصدورها عن راوٍ عليم مصاحب في آن هو الشّاهد على أحداث القصّة. والقبول بهذا الوضع للرّاوي هو الضّمانة الوحيدة لتحقّق عمل الخطاب المتمثّل في الدّعوة إلى الاعتبار. وهو عمل يتنزّل في مستوى البنية الكبرى التّداوليّة الّتي تندرج ضمنها قصّة الخلق.

إنّ الملاحظات السّابقة تبيّن أنّ تحديد نوع العلاقة تتدخّل فيه عوامل شتّى من قبيل المعرفة الخلفيّة للمحلّل وعقائده والثّقافة الّتي ينتمي إليها، كما يتدخّل فيها تمثّل المفسّر لبنية الخطاب الكلّيّة باعتبارها متحكّمة في الأبنية الموضعيّة، وفي طريقة المفسّر في تجزئة الخطاب.

ولمّا كان مبحثنا في هذا السّياق يتعلّق بالبنية الموضعيّة بين الجملتين المذكورتين من منظور المفسّر فحسب، فقد بدا لنا من هذا المنظور أنّ العلاقة في هذا المستوى دلاليّة، وهي علاقة أساسيّة باعتبار المحافظة على

التّرتيب الأصليّ الّذي يقتضي تقديم الأسباب على النّتائج، وهي علاقة موجبة لعدم وجود أيّ نوع من أنواع التّقابل سلباً وإيجاباً بين السّبب والنّتيجة، كما هو الأمر في النّوع الآتي من العلاقات.

1-1-2- العلاقات السّببيّة الدلاليّة الأساسيّة السالبة:

النّوع الوحيد من العلاقات الّذي يستجيب لهذه الأوّليّات هو علاقة التّقابل بين السّبب والنّتيجة (Contrastive cause-consequence)، ويضرب لها ساندرز ورفيقاه (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 10) المثال الآتي:

(3) بالرغم من أنّه لم تكن له أيّ تجربة سياسيّة، فقد انتخب رئيساً.

فالنّتيجة المفترضة في هذا المثال تتمثّل في أنّ من لا يمتلك الخبرة السياسيّة لا يمكن أن ينجح في الانتخابات الرئاسيّة، لكنّ النّتيجة الفعليّة جاءت مخالفة للنّتيجة المتوقعة. وقد رأينا في الفصل الأوّل من الباب الرّابع من هذا البحث، نقلاً عن ساندرز ورفاقه، أنّ «العلاقات ذات القطبيّة السّالبة تشمل على نحو نمطيّ خيبة التّوقّع حيث يُشتقّ التّوقّع من علاقة أساسيّة سببيّة، وتشمل المقابلة حيث تكون العلاقة الأساسيّة جمعيّة» (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 10-11). كما تعد «رغم» و«لكنّ» واسمات طرازيّة لهذا النّوع من العلاقات (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 10)

والأمثلة من هذا النّوع الدّقيق نادرة في القرآن الكريم. وقد ظفرنا منها بالمثال الآتي في (4) من سورة غافر:

(4) أ- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: 61].

ب- ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [غافر: 61].

يقول ابن عاشور في تفسير الجملة في (4-ب): «والاستدراك بـ "لكنّ" ناشئ عن لازم لـ"ذو فضل على النّاس"؛ لأنّ الشّأن أن يشكر النّاس ربّهم على فضله، فكان أكثرهم كافراً بنعمه، وأيّ كفر للنّعمة أعظم من أن يتركوا

عبادة خالقهم المتفضّل عليهم، ويعبدوا ما لا يملك لهم نفعاً ولا ضرّاً» (التّحرير والتّنوير، 24: 186). إنّ اللّازم عن (4-أ) الّذي أشار إليه ابن عاشور يتمثّل في النّتيجة المتوقّعة لفضل الله على الناس، وتتمثّل في شكر نعمه، ولكنّ عدم الشّكر هو النّتيجة غير المتوقّعة في مقابل ذلك الفضل. وبذلك يصحّ ما ذهبنا إليه من اعتبار هذا المثال نموذجاً للعلاقة السّببيّة بالنّظر إلى علاقة السّبب-النّتيجة بين الجملتين، وهي علاقة أساسيّة حافظ فيها المتكلّم على التّرتيب الطبيعيّ الّذي يكون فيه السّبب مقدّماً على النّتيجة. وهي علاقة دلاليّة باعتبار العلاقة بين محتويي الجملتين القضويّين. فالقضيّة في الجملة الأولى، وتتمثّل في إسناد التفضّل على النّاس إلى الذّات الإلهيّة، ترتبط بالقضيّة في الجملة الثّانية، وهي إسناد عدم الشّكر إلى النّاس بعلاقة سببيّة. والعلاقة سالبة بالنّظر إلى المقابلة بين السّبب والنّتيجة، فالعلاقة هي بين **س** و لا **ن** إذا اعتبرنا أن **س** تمثّل المحتوى القضويّ لـ (4-أ) الّذي يناسب السّبب، و-**ن** هي المحتوى القضوي المنفيّ في (4-ب)؛ أي نفي النّتيجة المتوقّعة لـ **س**؛ ذلك أنّ **ن** هي شكر النّعمة، وهي النّتيجة المتوقّعة، و**ن** هو عدم شكر النّعمة، وهي النّتيجة المتحقّقة الّتي تسبّبت في خيبة التّوقّع، معبّراً عنه بأسلوب الاستدراك. فوضع الأشياء في الكون يقتضي أنّ الإنعام يكون سبباً لشكر النّعمة، ولكنّ ما حصل في حالة المنكرين للنّعمة هو خروج عن هذا الوضع إلى وضع آخر هو وضع جحود النّعمة.

1-1-3- العلاقات السّببيّة الدّلاليّة غير الأساسيّة الموجبة:

العلاقات غير الأساسيّة هي الّتي لا يُراعى فيها ترتيب الأشياء في الوجود. فالأصل في العلاقات السّببيّة أن يكون السّبب سابقاً للنّتيجة؛ لأنّ عمليّة الاستنتاج لا بدّ لها من أن تبنى على مقدّمات تقود إلى نتائج. لكنّ ترتيب الخطاب لا يراعي دائماً هذا الاعتبار، ففي كثير من الأحيان يقع تقديم النّتائج على الأسباب لأهمّيّتها، أو لإحداث أثر ما في السّامع كالتّشويق مثلاً. ولعلّ أبرز الأمثلة على ذلك علاقة التّعليل الّتي يأتي فيها

السّبب معلِّلاً للنّتيجة المحصّلة. وأمثلة التّعليل كثيرة في القرآن نقتصر منها على المثال الآتي من الرّازي:

(5) ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

يقول الرّازي في تفسير قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾: «واعلم أنّ هذا كلام مستأنف، والمقصود منه بيان علّة تلك الخيريّة، كما تقول: "زيد كريم يطعم النّاس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم»، وتحقيق الكلام أنّه ثبت في أصول الفقه أنّ ذكر الحكم مقروناً بالوصف المناسب له يدلّ على كون ذلك الحكم معلّلاً بذلك الوصف، فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيريّة لهذه الأمّة، ثمّ ذكر عقيبه هذا الحكم وهذه الطّاعات، أعني الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والإيمان، فوجب كون تلك الخيريّة معلّلة بهذه العبادات» (مفاتيح الغيب، 8: 325). فسبب الخيريّة الّتي وُصفت بها الأمّة يتمثّل في الصّفات الّتي يتحلّى بها أفرادها، وقد وقع تأخيره عن النّتيجة المتمثّلة في الخيريّة لتعليلها. والرّازي يصوغ هنا قاعدة عامّة للخطاب القرآنيّ تردّدت في تفسيره في أكثر من موضع، وهي أنّ «ذكر الحكم مقروناً بالوصف المناسب له يدلّ على كون ذلك الحكم معلّلاً بذلك الوصف»، والحكم هو «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً. وهذا المعنى عرفيّ، وحاصله أنّ الحكم نفس النّسبة الخبريّة الّتي إدراكها تصديقٌ إيجابيّةً كانت أو سلبيّة» (كشّاف اصطلاحات الفنون، 1: 693).

والمركّب التامّ من حيث اشتماله على الحكم يسمّى قضيّة فيما ينقله التّهانوي عن التّفتازاني؛ إذ يقول في تعريف «القضيّة الكلّيّة»: «المركّب التّامّ المحتمل للصّدق والكذب يسمّى من حيث اشتماله على الحكم قضيّة، ومن حيث احتماله الصّدق والكذب خبراً، ومن حيث إفادته الحكم إخباراً» (شرح التلويح على التوضيح: 36).

وحاصل الأمر أنّ في الآية قضيّتين جُعلت ثانيتهما، وهي المتمثّلة في نسبة تلك الطّاعات إلى أفراد الأمّة، علّة للأولى المتمثّلة في الحكم بخيريّة أفراد الأمّة المخاطبين بالآية. وبذلك ينطبق على العلاقة بين الجملتين وصفها بالسّببيّة غير الأساسيّة؛ لأنّ السّبب جاء فيها تالياً للنّتيجة مخالفاً التّرتيب الأصليّ للوجود، وهي دلاليّة لأنّ العلاقة بين محتويين قضويين، وليست بين عملين من أعمال الخطاب، وإن كان مجموع المتتالية تتحقّق به أعمال خطاب كبرى تتجاوز المستوى الموضعيّ للعلاقة بين الجملتين مثل المدح والإرشاد إلى سبل الفلاح. وهي علاقة موجبة لانتفاء الضدّيّة بين السّبب والنّتيجة.

1-1-4- العلاقات السّببيّة الدلاليّة غير الأساسيّة السالبة:

النّوع الوحيد الممكن لهذا الصنف من العلاقات هو علاقة المقابلة بين النّتيجة والسبب بحيث يكون السّبب لاحقاً للنّتيجة (Contrastive consequence-cause)، كما في المثال (6) الآتي:

(6) لم ينجح إلّا قلّة من الطّلبة، رغم أنّ الامتحان كان في المتناول.

نلاحظ في (6) أنّ العلاقة دلاليّة تربط بين محتويين قضويّين هما قلّة عدد النّاجحين من ناحية وسهولة الامتحان من ناحية أخرى. والتّقابل بين المحتويين القضويّين للجملتين هو المحدّد لسلبيّة العلاقة؛ فالتّقابل بين النّتيجة والسّبب يدرج هذا النّوع من العلاقات ضمن ما يعرف بخيبة التّوقّع؛ ذلك أنّ قلّة النّاجحين ليست هي النّتيجة المتوقّعة لسهولة الامتحان؛ بل هي نتيجة الحالة المقابلة المتمثّلة في صعوبة الامتحان. وتقديم النّتيجة على السّبب هو المحدّد لكون العلاقة غير أساسيّة؛ لذلك اتّخذ السّبب صيغة التّعليل:

وعلى الرغم من ندرة هذا النّوع من العلاقات في الخطاب القرآنيّ، ظفرنا بالمثال الآتي الّذي بدا لنا أنّه يلبّي متطلّبات العلاقة.

(7) أ- ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿41﴾ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿42﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿43﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ [الواقعة: 41-44].

ب- ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ﴿45﴾ وَكَانُوا۟ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلْحِنثِ ٱلْعَظِيمِ ﴿46﴾ وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿47﴾ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الواقعة: 45-48].

آثرنا في (7) أن نورد السّياق الكامل للشّاهد توخّياً للوضوح، وإن كان ما يهمّنا هو العلاقة بين الجملة في (7-أ) والجملة الأولى من (7-ب) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾، فالعلاقة بين الجملتين علاقة تقابل بين مشهد العذاب الأخرويّ في الجملة الأولى، وسبب ذلك العذاب، وهو التّرف الّذي كان ينعم به من يصفهم القرآن بـ ﴿أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ﴾ في الدّنيا.

ويشير ابن عاشور إلى إشكاليّة تعليل العذاب بالتّرف في الآية يقول: «فيتعيّن أنّ ما تضمّنه هذا التّعليل كان من أحوال كفرهم، وأنّه ممّا له أثر في إلحاق العذاب بهم بقرينة عطف و﴿وَكَانُوا۟ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلْحِنثِ ٱلْعَظِيمِ ﴿46﴾ وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ ...﴾ إلخ عليه. فأمّا إصرارهم على الحنث وإنكارهم البعث فلا يخفى تسبّبه في العذاب؛ لأنّ الله توعّدهم عليه فلم يقلعوا عنه، وإنّما يبقى النّظر في قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾، فإنّ التّرف في العيش ليس جريمة في ذاته، وكم من مؤمن عاش في ترف، وليس كلّ كافر مترفاً في عيشه، فلا يكون التّرف سبباً مستقلّاً في تسبّب الجزاء الّذي عوملوا به» (التّحرير والتّنوير، 27: 305). وهو يقدّم وجهين لتأويل التّرف يمكّنان من تجاوز الإشكال يقول: «فتأويل هذا التّعليل: إمّا بأن يكون الإتراف سبباً باعتبار ضميمة ما ذكر بعده إليه بأن كان إصرارهم على الحنث وتكذيبهم بالبعث جريمتين عظمتين؛ لأنّهما محفوفتان بكفر نعمة التّرف الّتي خوّلهم الله إيّاها (...) فيكون الإتراف جزء سبب وليس سبباً مستقلاً، وإمّا بأن يراد أنّ التّرف في العيش علّق قلوبهم بالدّنيا واطمأنّوا بها فكان ذلك مملياً على خواطرهم إنكار الحياة الآخرة، فيكون المراد التّرف الّذي هذا الإنكار عارض له وشديد الملازمة له» (التّحرير والتّنوير، 27: 305).

غير أنّ التّأويلين لا يشفيان الغليل هنا؛ لأنّهما لا يتناولان عنصراً

أساسيّاً في المعادلة، وهو عنصر المقابلة بين الوضعين الدّنيويّ والأخرويّ. فالتّأمّل في مشهد العذاب يجعلنا نتوقّف عند قوله: ﴿لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ وما يتضمّنه من وصف سلبيّ للعذاب بما ينافي صفة التّرف؛ لأنّ الصّفتين المنفيّتين من لوازم مفهوم التّرف، وبذلك يكون العذاب بأمر من جنس التّرف الّذي كان يتمتّع به هؤلاء في الدّنيا، وبذلك تتحقّق المقابلة بين السّبب والنّتيجة؛ لأنّه كان حريّاً بهؤلاء أن يقودهم التّرف إلى التفكّر في نعم الله عليهم، وأن يحرصوا على أن يكونوا من أهل النّعيم في الدّنيا والآخرة بحسب منطق المقابلة في الآية. ولمّا كان ترفهم من النّوع الّذي أدّى بهم إلى إنكار الحياة الآخرة، فإنّ العقاب على ذلك الإنكار كان من جنسه؛ لأنّه قام على نفي مظاهر التّرف الّتي يتمسّك بها هؤلاء؛ لذلك جاءت العبارة عن مشهد العذاب أبلغ من زاوية التّأثير في هؤلاء المنكرين. وهنا يكمن غرض تداوليّ يتمثّل في عمل الخطاب الأكبر الّذي يتحقّق بالمتتالية بأسرها، وهو الوعيد بهذا العقاب الأخرويّ الموجّه لهذا الصّنف المخصوص من النّاس، وهو وعيد يراعي مقام المخاطبين المعنيّين به أكثر من غيرهم.

وبصرف النّظر عن عمل الخطاب الكلي، الّذي تندرج ضمنه المتتالية؛ ما يهمّنا من المثال (7) هو سياق العلاقة الموضعية بين الجملتين، وهي علاقة دلاليّة كما أشرنا إليه بين محتويين قضويين يمثّلان وضعين للأشياء في الكون من المنظور القرآنيّ، وهي علاقة سببيّة غير أساسيّة لتَقَدُّم النّتيجة فيها على السبب، وهي سلبيّة بالنّظر إلى المقابلة بين السّبب والنّتيجة، وهي مقابلة بين زمنين دنيويّ وأخرويّ، ومقابلة بين مشهدين مشهد نعيم وترف دنيويّ، ومشهد عذاب وحرمان أخرويّ. وقد كان التّرف الدّنيويّ سبباً للحرمان الأخرويّ.

1-2- العلاقات السّببيّة التّداوليّة الموضعيّة:

توجد أربعة أنواع من العلاقات، بحسب الأوّليّات العرفانيّة الأربعة الّتي ضبطناها، نوردها في الجدول الآتي ثمّ نتناولها مفصّلة بأمثلتها:

العملية الأساسيّة	مصدر الانسجام	التّرتيب	القطبية
سببيّة	تداوليّ	أساسيّ	موجبة
سببيّة	تداوليّ	أساسيّ	سالبة
سببيّة	تداوليّ	غير أساسيّ	موجبة
سببيّة	تداوليّ	غير أساسيّ	سالبة

1-2-1- العلاقات السّببيّة التّداوليّة الأساسيّة الموجبة:

الأمثلة النّموذجية في هذا المجال هي تلك الّتي يتقدّم فيها السّبب على النّتيجة، والّتي لا تتضمّن علاقة سلب بينهما، كما رأينا ذلك في العلاقات الدلاليّة مع الفارق المتمثّل في أنّ العلاقة هنا ليست بين محتويين قضويّين يعبّران عن وضعين للأشياء في الكون؛ بل بين عملين من أعمال الخطاب. فالتّرابط يكون في العلاقات التّداوليّة من خلال القوّة الإنشائيّة للقول لا من خلال قوّة القول. فهي علاقة بين عملين في القول، وليست بين عملين قوليّين. ويدرج ساندرز ورفيقاه ضمن هذا النّوع من العلاقات ثلاثة أصناف من العلاقات هي: علاقة الحجّة- الدّعوى، وعلاقة الوسيلة- الغاية، وعلاقة الشّرط-النّتيجة (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 11). ونحن نختلف معهم في أمرين: أوّلهما أنّنا لا نرى جدوى من تضييق مجال العلاقات السّببيّة التّداوليّة وحصره في الثّلاثة المذكورة، وثانيهما أنّ مفهوم الشّرطيّة في هذا النّوع من العلاقات ينبغي أن يوسّع ليشتمل على أصناف من العلاقات لا تقوم على مفهوم الضّرورة، ولكن تقوم على مفهوم الإمكان.

وقد أشار داك إلى وجود نوع من العلاقة الشّرطيّة بين أعمال الخطاب المتعاقبة عادة على أساس أنّ العمل الأوّل يقوم بتوفير المسوّغات أو الشّروط الضّروريّة لتحقّق عمل الخطاب الآتي، وأنّ هذا النّوع من العلاقات يتراوح بين أن يكون العمل الأوّل مسوّغاً لمجرّد إمكانيّة تحقّق العمل الثّاني، وهذا أضعف أنواع هذه العلاقات، وبين أن يكون العمل الأوّل شرطاً ضروريّاً لتحقّق العمل الثّاني، وهذا أقوى أنواع هذه العلاقات (Van Dijk,

448 :1979). وهو يسوق المثال الآتي الّذي يكون عمل الخطاب الأوّل فيه ممهّداً لتحقّق عمل الخطاب الثّاني:

(8) إن الجوّ بارد هنا، هلّا أغلقت النّافذة من فضلك؟

فعمل الخطاب المتمثّل في إثبات برودة الطّقس لا يعدو كونه تمهيداً للعمل الثّاني بحسب داك. وعمل الخطاب الأوّل هنا ليس شرطاً ضروريّاً لتحقّق العمل الثّاني المتمثّل في طلب إغلاق النّافذة، لكنّه يُعدّ شرطاً لإمكان العمل الثّاني فحسب. وهذا النّوع من العلاقات هو الّذي يطلق عليه ابن عاشور مصطلح التّوطئة أو التّمهيد، كما في تفسير الآية الآتية في (9) لديه:

(9) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «وجملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ﴾ هي المقصودة، وما قبلها توطئة لها وتمهيد؛ لأن الله لما حذّر المؤمنين من كل ما يؤذي الرسول عليه الصلاة والسلام أعقبه بأن ذلك ليس هو أقصى حظهم من معاملة رسولهم أن يتركوا أذاه؛ بل حظهم أكبر من ذلك، وهو أن يصلوا عليه ويسلموا، وذلك هو إكرامهم الرسول عليه الصلاة والسلام فيما بينهم وبين ربهم، فهو يدل على وجوب إكرامه في أقوالهم وأفعالهم بحضرته بدلالة الفحوى، فجملة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ بمنزلة النّتيجة الواقعة بعد التمهيد. وجيء في صلاة الله وملائكته بالمضارع الدالّ على التّجديد والتّكرير ليكون أمر المؤمنين بالصّلاة عليه والتّسليم عقب ذلك مشيراً إلى تكرير ذلك منهم أسوة بصلاة الله وملائكته» (التّحرير والتّنوير، 22: 97).

يوضّح هذا التّحليل للآية أنّ العلاقة بين الجملتين سببيّة، وأنّ عمل الخطاب في الجملة الأولى المتمثّل في إثبات أنّ ﴿ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ هي بمنزلة السّبب الّذي يمهّد للنّتيجة المتمثّلة في الأمر بالصّلاة على النّبيّ. ويبيّن ابن عاشور أنّ هذا الأمر جاء عقب فعل آخر من أفعال الخطاب

يتمثّل في التّحذير من كلّ ما يؤذي النّبي، فهي أعمال خطاب يعقب بعضها بعضاً. فالعلاقة لذلك سببيّة تداوليّة، وهي أساسيّة التزم فيها الترتيب الأصلي للأسباب والنّتائج، وهي موجبة لعدم الاختلاف بين الجملتين سلباً وإيجاباً.

2-2-1- العلاقات السّببيّة التّداوليّة الأساسيّة السالبة:

بيّن ساندرز ورفيقاه أنّ العلاقات السّببيّة السّالبة هي تلك الّتي تقوم على التّقابل بين السّبب والنّتيجة سلباً وإيجاباً. وبناء على ذلك تتحوّل العلاقات الثلاث الّتي ذكروها في نوع العلاقات الموجبة إلى علاقات سالبة بمجرّد إضافة سمة التّقابل إليها. ونقصد بذلك المقابلة بين الحجّة والدّعوى، والمقابلة بين السّبب والغاية، والمقابلة بين الشّرط والنّتيجة. ونورد في ما يأتي في (10) مثالاً للمقابلة بين الوسيلة والغاية:

(10) ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْمُعَذَّبِينَ﴾ [الشعراء: 213].

الآية في (10) متفرّعة على متتالية من الآيات في «إبطال دين الشّرك الّذي تقلّدته قريش وغيرها، وناضلت عليه بالأكاذيب، فناسب أن يتفرّع عليه النّهي عن الإشراك بالله والتّحذير منه» (التّحرير والتّنوير، 19: 200). لكنّ ما يهمّنا هنا هو العلاقة بين الجملتين داخلها.

والآية في (10) هي بحسب ابن عاشور «خطاب لغير معيّن فيعمّ كلّ من يسمع هذا الكلام، ويجوز أن يكون الخطاب موجّهاً إلى النّبي ﷺ؛ لأنّه المبلغ عن الله تعالى، فللاهتمام بهذا النّهي وقع توجيهه إلى النّبي ﷺ مع تحقّق أنّه منتهٍ عن ذلك، فتعيّن أن يكون النّهي للّذين هم متلبسون بالإشراك (...) فالمعنى: فلا تدعوا مع الله إلهاً آخر فتكونوا من المعذّبين. وفي هذا تعريض بالمشركين أنّهم سيعذّبون للعلم بأنّ النّبيء ﷺ وأصحابه غير مشركين» (التّحرير والتّنوير، 19: 200).

لقد بيّن ابن عاشور تضمّن الآية لعمل الخطاب المتمثّل في النّهي عن الشرك، وأنّ هذا النّهي موجّه إلى المشركين، على الرغم من أنّ المخاطب بالآية هو الرّسول ﷺ اهتماماً بمضمونها.

إنّ ما يهمّنا في المثال السّابق هو طبيعة العلاقة بين العمل الأوّل المتمثّل في النّهي والعمل الثّاني المتمثّل في التّهديد بالعذاب، وهي علاقة سببيّة لدلالة فاء التّفريع على النّتيجة، وهي تداوليّة لتفرّع التّهديد على النّهي، لكنّ ابن عاشور غفل على غير عادته عن لطيفة من لطائف هذه العلاقة تتمثّل في أنّ السّببيّة هنا غائيّة؛ أي إنّ الجملة الثّانية تدلّ على الغاية من النّهي عن الشّرك، فالعلاقة السّببيّة هنا من نوع: الوسيلة-الغاية؛ أي إنّ الامتناع عن الشّرك هو الوسيلة لتجنّب العذاب في الأصل. لكنّ الوارد هنا هو العكس، فالأصل في الجملة أنّ دعاء إله آخر مع الله هو ما يؤدّي إلى العذاب وليس الامتناع عن ذلك. فالنّتيجة المذكورة ترتبط بسبب مقابل للسّبب المذكور في الآية، ويمكن أن نتصوّر النّتيجة الأصليّة للسّبب المذكور، وهي الخروج من دائرة المعذّبين. فيوجد تقابل بين السّبب ولازم من لوازم نتيجته الأصليّة والعكس. وفي ذلك نوع من الإيجاز قريب من الاحتباك، فكأنّه قال: إن تجنّبتم الشّرك فإنّكم تكونون أعتقتم رقابكم من النّار. وهذا هو وجه السّلب في العلاقة، ويتمثّل في التّقابل بين الوسيلة والغاية. فالغاية المذكورة في الآية ترتبط في الأصل بما يقابل الوسيلة المذكورة، وهي الّتي نحصل عليها بقلب النّهي، وهو أمر سالب إلى أمر موجب أي «ادعُ مع الله إلهاً آخر، فتكون من المعذّبين».

2-1-3- العلاقات السّببيّة التّداوليّة غير الأساسيّة الموجبة:

هذا النّوع من العلاقات تتقدّم فيه النّتائج على الأسباب، ولا نرى سبباً لحصره في تقديم الجواب على الشّرط، وتقديم الغاية على الوسيلة، كما ذهب إليه أصحاب نظريّة الأوّليّات؛ لأنّ هذا النّوع من العلاقات يتّسع لعدّة معانٍ يمكن أن نذكر منها في الخطاب القرآنيّ كلّ المواضع الّتي وقع فيها تعقيب كلّ من الأمر أو النّهي بتعليلهما كما في الآية الآتية:

(11) ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: 45].

فقد وقع تعليل الأمر بإقامة الصّلاة في الآية بأنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فإثبات النّهي عن الفحشاء والمنكر للصّلاة هو سبب لعمل الخطاب المتمثّل في الأمر بإقامة الصّلاة؛ بل هو سبب لعمل التّأثير بالقول، وهو استجابة المخاطبين بالآية للأمر بالصّلاة. يقول ابن عاشور: «وأمره بإقامة الصّلاة لأنّ الصّلاة عمل عظيم، وهذا الأمر يشمل الأمّة فقد تكرّر الأمر بإقامة الصّلاة في آيات كثيرة. وعلّل الأمر بإقامة الصّلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصّلاح النّفسانيّ فقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، فموقع «إنّ» هنا موقع فاء التّعليل» (التّحرير والتّنوير، 20: 258).

و«إنّ» هنا هي الّتي ذكرها الجرجاني وقال عنها إنّها «تغني غناء فاء السّببيّة»، وقد استشهد ابن عاشور بقوله في مواضع عدّة من تفسيره، وسكت عنه في هذا الموضع. والعلاقة سببيّة تداوليّة، وذلك واضح. وهي غير أساسيّة لتقدّم النّتيجة المرجوّة فيها على السّبب، وهي موجبة لعدم التّقابل بينهما سلباً وإيجاباً.

1-2-4- العلاقات السّببيّة التّداوليّة غير الأساسيّة السّالبة:

لا يختلف هذا النّوع من العلاقات عن سابقه إلّا في سمة واحدة هي سمة السّلب والإيجاب؛ ولذلك هو يشتمل على أنواع العلاقات الّتي تقوم على المقابلة: نتيجة-سبب، وتتقدم فيها النّتائج على الأسباب، وهي تشتمل، بحسب أصحاب نظريّة الأوّليّات العرفانيّة، على العلاقات الآتية:

- التّقابل: الدّعوى-الحجّة.
- التّقابل: النّتيجة-الشّرط.
- التّقابل: الغاية-الوسيلة.

ونكتفي بالمثال الآتي للنّوع الأخير من العلاقات:

(12) أ- ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿131﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿132﴾ أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ ﴿133﴾ وَجَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الشعراء: 131-134].

ب- ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الشعراء: 135].

تضمّنت الآيات في (12-أ) خطاب نبيّ الله هود إلى قومه عاد، وقد تضمّن الأمر بالتّقوى، وتضمّنت الآية (12-ب) تعليلاً لذلك الأمر. ويظهر هنا تقابل بين الأمر بالتّقوى وبين سبب ذلك الأمر وهو الخوف من العذاب؛ لأنّ الأمر بالتّقوى يناسبه التّبشير بالثّواب. فيوجد هنا تقابل بين النّتيجة المطلوبة والسّبب المسوق لتعليلها. غير أنّ التّقابل هنا لا يؤول إلى التّضارب؛ لأنّ الأمر بالتّقوى يستلزم نهياً عن ضدّه، كما يقول ابن عاشور في تفسير الآية: «وجملة: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾ تعليل لإنكار عدم تقواهم وللأمر بالتّقوى؛ أي أخاف عليكم عذاباً إن لم تتّقوا، فإنّ الأمر بالشّيء يستلزم النّهي عن ضدّه» (التّحرير والتّنوير، 19: 170).

وقد ظهر لنا من تأمّل الآية أنّ العلاقة بين الجملتين هي علاقة بين عملين من أعمال الخطاب يستلزمان عملين ضدّين لهما؛ هما عمل الأمر بالتقوى، وهو يرتبط بعلاقة سببيّة بعمل التّبشير بالجنّة الّذي ورد مضمّناً غير مصرّح به، وعمل النّهي عن المعصية الّذي يرتبط بالتّحذير من العذاب المصرّح به. وهو تقابل يذكّرنا بأسلوب الاحتباك في مستوى الجمل، ويذكّرنا بالطّباق الخفيّ في مستوى المفردات، حيث يكون التّقابل بين لازم من لوازم العمل المذكور وتعليله من جهة، وبين العمل المذكور وملزوم تعليله من جهة أخرى. وفي ذلك أسلوب من الإيجاز يجعل الآية متضمّنة لعملي التّرهيب والتّبشير في آن. وقد تواتر في الخطاب القرآنيّ التّلازم بين المعنيين كما أشار إليه المفسّرون، ولكنّ ورودهما متلازمين في هذه الآية خفي على ابن عاشور في هذا السّياق.

2- العلاقات السّببيّة في مستوى الأبنية الكبرى:

2-1- العلاقات السّببيّة الدلاليّة في مستوى الأبنية الكبرى:

2-1-1- العلاقات السّببيّة الدلاليّة بين جملة ومتتالية:

إذا أردنا أن نحصر أنواع العلاقات السّببيّة، التي تكون بين جملة ومتتالية، أمكننا أن نتصوّر نظريّاً حالتين: حالة تكون الجملة فيها سابقة

للمتتالية، وحالة تكون الجملة فيها لاحقة للمتتالية، وفي كلّ من الحالتين يمكن أن نتصوّر أنّ الجملة هي الّتي تتضمّن السبب، فتكون المتتالية بمنزلة النّتيجة أو العكس. وبوسعنا أن نتتبّع دقائق هذه الحالات، لكنّنا لا نرى في ذلك فائدة لأنّ الاختلاف بين هذه الحالات سيكون مجرّد اختلاف شكليّ. وما يبدو أكثر فائدة من ذلك أن نتبيّن وظيفة الجملة الّتي ترتبط بالمتتالية بعلاقة سببيّة. فقد رأينا في نظائر هذه الحالات، في الفصل المخصّص للعلاقات البيانيّة، أن الجملة الّتي ترتبط بمتتالية من خلال علاقة بيانيّة تكون في مقدّمة المتتالية أو في خاتمتها، وتشتمل على خلاصة البنية الكبرى أو إجمالها بحيث تكون الجملة معبّرة عن القضيّة الكبرى الّتي تدور عليها المتتالية. وهذا ما يُكسب الجمل في هذه المواقع المخصوصة أهمّيّة من النّاحية البلاغيّة إذا نظرنا إليها على أنّها تجسّم مفهوم حسن الاستهلال، أو حسن الختام. فـ أَتكون للجملة، الّتي تربطها بالمتتالية علاقة سببيّة، المنزلةُ نفسها من ناحية الإفصاح عن مضمون البنية الكبرى، أم ذلك مستبعدٌ بالنّظر إلى طبيعة العلاقة السّببيّة نفسها، وهي علاقة تقوم على المغايرة بين السّبب والنّتيجة؛ لأنّ المطابقة بين العلّة والمعلول من شأنها أن تنسف مفهوم السّببيّة نفسه؟

لننظر إذاً في الأمثلة الآتية في ضوء هذا الهاجس، فذلك أولى من التّصنيفات الشكليّة الّتي لا طائل من ورائها:

(13) أ- ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿88﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿89﴾ وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿90﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿91﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿92﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 88-93].

ب- ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 94].

جاء في تفسير الآية في (13-ب) لدى ابن عاشور قوله: «بعد أن عدّت أشكال عنادهم ومظاهر تكذيبهم أعقبت ببيان العلّة الأصليّة الّتي تبعث على الجحود في جميع الأمم، وهي توهّمهم استحالة أن يبعث الله للنّاس برسالة بشراً مثلهم. فذلك التّوهّم هو مثار ما يأتونه من المعاذير، فالّذين هذا أصل معتقدهم لا يرجى منهم أن يؤمنوا ولو جاءتهم كلّ آية (...) وقوله: ﴿إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ يقتضي بصريحه أنّهم قالوا بألسنتهم، وهو مع ذلك كناية عن اعتقادهم ما قالوه؛ ولذلك جعل قولهم ذلك مانعاً من أن يؤمنوا لأنّ اعتقاد قائليه يمنع من إيمانهم بضدّه ونطقهم بما يعتقدونه يمنع من يسمعونهم من متّبعي دينهم. وإلقاء هذا الكلام بصيغة الحصر وأداة العموم جعله تذييلاً لما مضى من حكاية تفنّنهم في أساليب التّكذيب والتّهكّم» (التّحرير والتّنوير، 15: 211-212).

هذا مثال للعلاقة السّببيّة غير الأساسيّة الّتي يأتي فيها السّبب بعد النّتيجة. ولمّا كان مضمون المتتالية في (13-أ) متعلّقاً بتعداد مظاهر تكذيب مشركي قريش بالقرآن، عُقّبت تلك المظاهر بذكر السّبب الدّافع إليها، وهو سبب عامّ تشترك فيه كلّ الأمم الّتي كذّبت رسالات أنبيائها؛ فلذلك كان ذكر السّبب بمنزلة التّعليل أو الخاتمة أو التّذييل الّذي يفيد الانتقال من الخاصّ إلى العامّ، فالعلاقة هنا سببيّة لأنّها تختصّ ببيان سبب عامّ من الأسباب الّتي دعت الأمم إلى تكذيب رسالات أنبيائها، وهو أنّ الأنبياء من جنس البشر.

وعلى الرغم من أنّ الجملة الأخيرة بيّنت علّة ذلك التّكذيب، فإنّها في مستوى آخر كلّيّ تضمّنت بيان الغرض من المتتالية، ويتمثّل في إبراز هذا الحكم العامّ الّذي يشمل جميع الأمم، وبيان أنّ مشركي قريش لا يخرجون عن هذه القاعدة العامّة في تكذيبهم بالقرآن وبالرّسول ﷺ. وهنا يظهر دور (13-ب) في المستوى الكلّيّ من الخطاب.

2-1-2- العلاقات السّببيّة الدّلاليّة بين متتاليتين من السّورة نفسها :

نسوق للعلاقة السّببيّة بين المتتاليتين المتعاقبتين في السّورة الواحدة المثال الآتي:

(14) أ- ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ (47) وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ (48) وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ (49) وَإِذۡ فَرَقۡنَا بِكُمُ ٱلۡبَحۡرَ فَأَنجَيۡنَٰكُمۡ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ (50) وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ (51) ثُمَّ عَفَوۡنَا عَنكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ (52) وَإِذۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡفُرۡقَانَ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ (53) وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِنَّكُمۡ ظَلَمۡتُمۡ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلۡعِجۡلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ (54) وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ (55) ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ (56) وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡغَمَامَ وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ (57) وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ (58) فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ (59) ۞وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۖ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ (60) وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ قَالَ

أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: 47- 61].

ب- ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ [البقرة: 61].

يتضمّن المثال السّابق في (14-ب) خاتمة قصّة بني إسرائيل في سورة البقرة. وقد جاءت هذه الخاتمة مطابقة للنّتيجة المنتظرة من سرد أحداث القصّة، ومناسبة لما برز خلالها من مظاهر تعنّت بني إسرائيل ومقابلتهم النّعم الّتي أنعم الله بها عليهم بالكفر والجحود، فكأنّ سرد وقائع القصّة ليس إلّا السّبب الّذي يهيّئ لهذه النّتيجة المنتظرة. يقول ابن عاشور في تفسير الجملة في (14-ب): «﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ عطف على الجمل المتقدّمة بالواو وبدون إعادة إذ، فأمّا عطفه فلأنّ هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها؛ إذ كانت في معنى النّتيجة والأثر لمدلول الجمل قبلها من قوله: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾، فإنّ مضمون تلك الجمل ذكر ما منّ الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إيّاهم وسوقهم إلى الأرض الّتي وعدهم، فتضمّن ذلك نعمتي التّحرير والتّمكين في الأرض، وهو جعل الشّجاعة طوع يدهم لو فعلوا فلم يقدروا قدر ذلك وتمنّوا العود إلى المعيشة في مصر؛ إذ قالوا ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ كما فصّلناه لكم هنالك ممّا حكته التّوراة، وتقاعسوا عن دخول القرية، وجبنوا عن لقاء العدوّ، كما أشارت له الآية الماضية وفصّلته آية المائدة، فلا جرم إذ لم يشكروا النّعمة ولم يقدّروها أن تنتزع منهم ويسلبوها ويعوّضوا عنها بضدّها، وهو الذّلّة المقابلة للشّجاعة إذ لم يثقوا بنصر الله إيّاهم والمسكنة، وهي العبوديّة، فتكون الآية مسوقة مساق المجازاة للكلام السّابق فهذا وجه العطف» (التّحرير والتّنوير، 1: 526).

وقد جاءت العبارة عن النّتيجة بالواو بدلاً من الفاء أو غيرها من الأدوات

الّتي تقوم بوسم العلاقات السّببيّة عادةً، وهو ما تطلّب توضيحاً من ابن عاشور يقول فيه: «وأمّا كونه بالواو دون الفاء فليَكُون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرّعاً على قول موسى لهم: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾؛ لأنّهم لم يشكروا النّعمة، فإنّ شكر النّعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها، كإظهار النّصر للحقّ بنعمة الشّجاعة، وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم، وتثقيف الأذهان بنعمة العلم، فكلّ من لم يشكر النّعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويعوّض بضدّها (...) ولو عطف بغير الواو لكان ذكره تبعاً لذكر سببه، فلم يكن له من الاستقلال ما ينبّه البال. فالضّمير في قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ... وَبَآءُو﴾ إلخ عائدة (كذا) إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الّذين أبوا دخول القرية والّذين قالوا: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ بدليل قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾، فإنّ الّذين قتلوا النبيئين هم أبناء الّذين أبوا دخول القرية وقالوا: ﴿لَن نَّصْبِرَ﴾، فالإتيان بضمير الغيبة هنا جارٍ على مقتضى الظّاهر لأنّهم غير المخاطبين، فليس هو من الالتفات؛ إذ ليس قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ إلخ من بقية جواب موسى إياهم لما علمت من شموله للمتحدّث عنهم الآبين دخول القرية ولغيرهم ممّن أتى بعدهم؛ فقد جاء ضمير الغيبة على أصله» (التّحرير والتّنوير، 1: 526-527).

هذا التّعليل للعطف بالواو بدلاً من الفاء أو غيرها من أدوات العطف، وهذا التّعليل لاستعمال ضمير الغيبة بدلاً من استعمال ضمير المخاطبة، يهدف إلى بيان أنّ المتتالية في (14-ب) تتنزّل ضمن مستوى التحليل الّذي تتنزل ضمنه المتتالية في (14-أ) نفسه، فالفصل بالواو بين المتتاليتين من شأنه أن يقطع الطّريق أمام كلّ تأويل يؤدّي بالمتقبل إلى فهم الجملة (14-ب) على أنّها نتيجة للجملة السّابقة لها مباشرة في المستوى الموضعيّ؛ أي الجملة الّتي تضمّنت القول المنسوب إلى موسى.

وقد رأينا في الباب الثالث من هذا البحث أنّ الرّبط بالواو في مستوى الأبنية الكبرى لا يخضع للقواعد نفسها الّتي تخضع لها عملية الرّبط في

المستوى الموضعيّ. وقد بينّا أنّ الواو يمكن أن تفيد في مستوى الأبنية الكبرى معنى العلاقة البيانيّة أو السّببيّة، وأنها لا تقتصر في هذا المستوى على معنى العلاقة الجمعيّة الّذي تفيده في المستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل أو بين المفردات. فما يلي الواو في (14-ب) يتنزّل منزلة النّتيجة بالنّسبة إلى القصّة المذكورة في (14-أ) بأكملها لا بالنّسبة إلى جزء منها. وهذه النّتيجة تمثّل المقصد الّذي سيق مجمل قصّة بني إسرائيل لأجله، وهو بيان عاقبة كفران بني إسرائيل النّعم الإلهيّة. وتكمن وراء كلّ ذلك غاية تداوليّة تتمثّل في تحذير المخاطبين بالقرآن أن تكون عاقبتهم مماثلة لعاقبة بني إسرائيل، وهذا يخرج عن حدود اهتمامنا في هذا المبحث.

2-1-3- العلاقات السّببيّة الدّلاليّة بين سورتين:

لعلّ أطرف ما يمكن أن يُذكر في هذا الباب مثال العلاقة بين سورتي الفيل وقريش اللّتين نوردهما في ما يأتي:

(15) أ- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: 1-5].

ب- ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ [قريش: 1-4].

يذهب عدد كبير من المفسّرين إلى أنّ العلاقة بين السّورتين سببيّة، وأنّ سورة قريش جاءت لتعليل العقاب الّذي سُلّط على أصحاب الفيل لمحاولتهم هدم الكعبة، فذلك العقاب كان من أجل إيلاف قريش، فقد «جوّز الفرّاء وابن إسحاق في (السّيرة) أن يكون ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ متعلّقاً بما في سورة الفيل من قوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾ [الفيل: 5]. قال القرطبي: وهو معنى قول مجاهد ورواية ابن جبير عن ابن عباس. قال الزّمخشري: وهذا

بمنزلة التّضمين في الشّعر، وهو أن يتعلّق معنى البيت بالّذي قبله تعلّقاً لا يصحّ إلّا به اهـ. يعنون أنّ هذه السّورة وإن كانت سورة مستقلّة فهي ملحقة بسورة الفيل، فكما تلحق الآية بآية نزلت قبلها، تلحق آيات هي سورة فتتعلّق بسورة نزلت قبلها» (التّحرير والتّنوير، 30: 555).

وقد ذهب ابن الزّبير إلى أنّه «لا خفاء باتّصالهما؛ أي أنّه تعالى فعل ذلك بأصحاب الفيل ومنعهم عن بيته وحرّمه لانتظام شمل قريش وهم سكّان الحرم وقطّان بيت الله، وليؤلّفهم بهاتين الرّحلتين فيقيموا بمكّة وتأمن ساحتهم» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 377).

ويبدو أن التّلاحم بين السّورتين بلغ من القوّة ما جعل بعض الصّحابة يعاملونهما معاملة السّورة الواحدة. ويستشهد ابن الزّبير في مقدّمة كتابه بما ورد في مصنّف ابن أبي شيبة «عن عمر أنّه قرأ في ركعة واحدة ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾، و﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾، وروى أنّهما في مصحف أُبَيّ غير مفصول بينهما بالبسملة» (البرهان في ترتيب سور القرآن، 186-187). وإذا عرفنا أنّ البسملة علامة على الفصل بين السّور في المصحف؛ فذلك يعني أنّ كلّاً من عمر بن الخطّاب وأبيّ بن كعب جعلا من السّورتين سورة واحدة.

2-2- العلاقات السّببيّة التّداوليّة في مستوى الأبنية الكبرى:

نحاول هنا أن نسوق ثلاثة أمثلة لهذا الصّنف من العلاقات يختصّ المثال الأوّل بالعلاقة بين جملة ومتتالية من الجمل، ويختصّ المثال الثّاني بالعلاقة بين متتاليتين من السّورة نفسها، ويختصّ المثال الأخير بالعلاقة بين سورتين متعاقبتين.

2-2-2- العلاقة السّببيّة التّداوليّة بين جملة ومتتالية:

يعبّر المثال الآتي في (16) عن علاقة سببيّة تداوليّة بين جملة ومتتالية:

(16) أ- ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿30﴾ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿31﴾ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ

كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿32﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ [الأحزاب: 30-33].

ب- ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].

جاء في تفسير قوله تعالى في (16-ب) لدى ابن عاشور أنّه: «متّصل بما قبله إذ هو تعليل لما تضمّنته الآيات السّابقات من أمر ونهي ابتداء من قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ...﴾ الآية. فإنّ موقع "إنّما" يفيد ربط ما بعدها بما قبلها؛ لأنّ حرف (إنّ) جزء من إنّما، وحرف (إنّ) من شأنه أن يغني غناء فاء التّسبّب كما بيّنه الشّيخ عبد القاهر، فالمعنى أمركنّ الله بما أمر ونهاكنّ عمّا نهى، لأنّه أراد لكنّ تخلية عن النّقائص والتّحلية بالكمالات» (التّحرير والتّنوير، 22: 14).

فالآية الأخيرة من المتتالية (16) تضمّنت ذكر سبب الأوامر والنّواهي المتقدّمة الخاصّة بزوجات النّبيّ، فهي تشتمل على تعليل أعمال الخطاب المذكورة في (16-أ) بعمل خطاب آخر في (16-ب) يتمثّل في الوعد بإذهاب الرجس عنهنّ وبتطهيرهنّ إن هنّ التزمن تلك الأوامر والنّواهي، فالعلاقة بين (16-ب) و(16-أ) سببيّة تداوليّة يمكن أن ندرجها ضمن علاقات الوسيلة-الغاية، فوسيلة نساء النّبي لإذهاب الرّجس عنهنّ وتطهيرهنّ هي التزام الأوامر والنّواهي الواردة في (16-أ). كما يمكن تأويل العلاقة على الشّرطيّة بحيث يكون مضمون المتتالية: إن التزمتنّ الأوامر والنّواهي المذكورة فإنّ جزاء ذلك ونتيجته هي إذهاب الرّجس عنكنّ وتطهيركنّ. ومن المعلوم أنّ العلاقة الشّرطية هي من أنواع العلاقات السّببيّة التّداوليّة عند أصحاب نظريّة الأوّليّات العرفانيّة إلى جانب علاقتي الوسيلة-الغاية والحجّة-الدّعوى (انظر الفصل الأوّل من الباب الرّابع من هذا البحث).

كذلك أشار ابن عاشور، في موضع آخر من تفسيره، إلى أنّ «جملة الشّرط تدلّ على السّبب، وجملة الجزاء تدلّ على المسبّب» (التّحرير والتّنوير، 2: 109). وهو ما يدلّ على أنّ العلاقة الشّرطية هي من العلاقات السّببيّة لديه، وهذا يصحّ بالنّسبة إلى العلاقات بين الجمل، ويصحّ بالنّسبة إلى الأبنية الكبرى كما هو الحال في المثال (16) السّابق، فالمتتالية (16-أ) تعبّر عن الشّرط/السّبب، والجملة (16-ب) تعبّر عن الجزاء/النّتيجة. وقد أدرجنا هذا النّوع من العلاقات ضمن الأبنية الكبرى؛ لأنّ النّتيجة أو الجزاء يتعلّقان بمجموعة من الجمل لا بجملة واحدة.

2-2-2- العلاقة السّببيّة التّداوليّة بين متتاليتين من الجمل:

نورد في (17) في ما يأتي مثالاً للعلاقات السّببيّة التّداوليّة بين متتاليتين من الجمل:

(17) أ- ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: 1-3].

ب- ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: 4-7].

الفاء في بداية المتتالية (17-ب) تفيد السّببيّة، كما أشار إلى ذلك ابن عاشور في تفسيره. يقول: «موقع الفاء صريح في اتّصال ما بعدها بما قبلها من الكلام على معنى التّفريع والتّرتّب والتّسبّب» (التّحرير والتّنوير، 30: 566).

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّه لا توجد إمكانيّة لتأويل العلاقة بين الجملتين السّابقة للفاء والتالية لها على معنى السّببيّة في المستوى الموضعيّ. وهو ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الفاء رابطة بين متتاليتين. وقد أشار ابن عاشور إلى وحدة الموضوع الجامع بين المتتاليتين، وهو ما يبرّر العلاقة بين المتتاليتين، باعتبارهما تتناولان الموضوع نفسه، وباعتبار أن المصلّين المذكورين في المتتالية (17-ب) هم المكذّبون بالدّين المذكورون في (17-أ) أنفسهم،

وهذا عند من يرون أنّ السّورة مكّيّة، وأنّ الخطاب فيها موجّه إلى المشركين. أمّا من يرون أنّ السّورة مدنيّة بأكملها، أو القسم الثّاني منها على الأقلّ، فيؤوّلون المصلّين بالمنافقين.

وفي كلّ الأحوال، إنّ المقصود من المتتالية (17-ب) هو التّهكّم سواء كان هذا التهكّم موجّهاً إلى المكذّبين بالدّين أم كان موجّهاً إلى المنافقين؛ ذلك أنّنا إذا انطلقنا من التّأويل الأول للسّورة على أنّها مكّيّة، يكون وصف المكذّبين بالدّين بالمصلّين من باب التهكّم؛ لأنّ المراد عدمه «أي الّذين لا يصلّون، أي ليسوا بمسلمين (...) وقرينة التهكّم وصفهم بـ ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾» (التّحرير والتّنوير، 30: 567).

أمّا تأويل المصلّين بالمنافقين، وفق من يذهب إلى أنّ السّورة مدنيّة، فيقتضي أن يكون معنى قوله: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ «الّذين لا يؤدّون الصّلاة إلّا رياء، فإذا خلوا تركوا الصّلاة. ويجوز أن يكون معناه: الّذين يصلّون دون نيّة وإخلاص فهم في حالة الصّلاة بمنزلة السّاهي عمّا يفعل، فيكون إطلاق ﴿سَاهُونَ﴾ تهكّماً» (التّحرير والتّنوير، 30: 568).

وفي كلا التّأويلين يكون التّهكّم مسبّباً على التّعجيب من أحوال هؤلاء وأولئك في القسم الأوّل من السّورة. يقول ابن عاشور في تفسير الآيات في (17-أ): «الاستفهام مستعمل في التّعجيب من حال المكذّبين بالجزاء، وما أورثهم التّكذيب من سوء الصّنيع. فالتّعجيب من تكذيبهم بالدّين، وما تفرّع عليه من دعّ اليتيم وعدم الحضّ على طعام المسكين» (التّحرير والتّنوير، 30: 564). ونسجّل هنا هذا الحرص لدى ابن عاشور على بيان التّناسق الإحاليّ بين الآيات المكوّنة للقسم الأوّل من السّورة بما يبرّر اعتبارها بنية كبرى واحدة متماسكة تترتّب عليها البنية الكبرى للمتتالية الثّانية في (17-ب)، ويظهر هذا الحرص في تأكيده وحدة معاد أسماء الإشارة والموصولات في المتتالية من ناحية، وحرصه على تأويل الفاء في بداية الآية الثّانية على معنى السّببيّة الموضعيّة بين الجملة السّابقة لها والجملتين اللّاحقتين بها، يقول:

«وقد صيغ هذا التّعجيب في نظم مشوّق لأنّ الاستفهام عن رؤية من ثبتت له صلة الموصول يذهب بذهن السّامع مذاهب شتّى من تعرّف المقصد بهذا الاستفهام، فإنّ التّكذيب بالدّين شائع فيهم، فلا يكون مثاراً للتّعجّب، فيترقّب السّامع ماذا يرد بعده، وهو قوله: ﴿فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾ وفي إقحام اسم الإشارة واسم الموصول بعد الفاء زيادة تشويق حتّى تقرع الصّلة سمع السّامع فتتمكّن منه كمال تمكّن. وأصل ظاهر الكلام أن يقال: «أرأيت الّذي يكذّب بالدّين فيدعّ اليتيم ولا يحضّ على طعام المسكين» (...) والفاء لعطف الصّفة الثّانية على الأولى لإفادة تسبّب مجموع الصّفتين في الحكم المقصود من الكلام، وذلك شأنها في عطف الصّفات إذا كان موصوفها واحداً (...) فمعنى الآية عطف صفتي: دعّ اليتيم، وعدم إطعام المسكين على جزم التّكذيب بالدّين» (التّحرير والتّنوير، 30: 564).

وليس هذا الإلحاح على بيان تماسك الآيات الثّلاث الأولى إلّا تمهيداً لبيان أنّ الفاء الواردة بعدها تفيد ترتيب مجموعة من الجمل على مجموعة أخرى. فهي ليست من صنف الفاء الأولى الّتي تكفّلت بالرّبط بين الجمل في المستوى الموضعيّ، ولكنّها تفيد ترتيب بنية كبرى تداوليّة قوامها عمل التهكّم على بنية كبرى تداوليّة قوامها عمل التّعجيب. وبذا يكون المثال الّذي سقناه مناسباً للعلاقات السّببيّة بين الأبنية الكبرى التّداوليّة داخل السّورة الواحدة. وننبّه هنا على ضرورة التّمييز بين طبيعة العلاقة بين البنيتين الكبريين وبين نوع البنيتين؛ إذ يمكن أن يكون الرّابط التّداوليّ جامعاً بين بنية كبرى دلاليّة وأخرى تداوليّة، وربّما كان هذا النّوع من العلاقات أكثر تواتراً في الخطاب من العلاقة التّداوليّة بين بنيتين كبريين تداوليّتين. ونختم هذا الفصل بمثال عن العلاقات السّببيّة التّداوليّة بين سورتين متعاقبتين.

2-2-3- العلاقة السّببيّة التّداوليّة بين سورتين:

نسوق في ما يأتي في (18) مثالاً لهذا النّوع من العلاقات، العلاقةَ بين سورتي القدر والبيّنة:

(18) أ- ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: 1-5].

ب- ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: 1-8].

يقول السّيوطي، في سياق بيان مناسبة سورة البيّنة لسابقتها، إنّها «واقعة موقع العلّة لما قبلها، كأنّه لمّا قال سبحانه ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ قيل: لم أنزل؟ فقيل: لأنّه لم يكن الّذين كفروا منفكّين عن كفرهم، حتّى تأتيهم البيّنة، وهو رسول من الله يتلو صحفاً مطهّرة» (أسرار ترتيب القرآن، 164).

فالعلاقة بين السّورتين سببيّة تداوليّة؛ إذ إنّ السّورة في (18-ب) تتضمّن علّة عمل الخطاب المتمثّل في إثبات تنزيل القرآن من عند الله الوارد في (18-أ). وتتمثّل العلّة في عمل آخر من أعمال الخطاب يتمثّل في إقناع الكافرين بأنّ القرآن منزّل من عند الله، وأنّه كلام أوحى به الله إلى رسوله، فهي أعمال خطاب ترتّب بعضها على بعض، وهو ما جعلنا ندرج العلاقة بين السّورتين ضمن العلاقات السّببيّة التّداوليّة.

3- خاتمة:

حاولنا في هذا الفصل أن نتبيّن أنواع العلاقات السّببيّة في الخطاب

القرآنيّ في المستويين الموضعيّ والكلّيّ، بحسب منوال الأوّليّات العرفانيّة بصيغته المعدّلة الّتي أعلنّا عنها في الفصل الأوّل من الباب الرّابع من هذا البحث. ومن المهمّ التّنبيه هنا إلى أنّ تصنيف العلاقات إلى دلاليّة وتداوليّة، وأنّ تصنيفها بحسب المستويين الموضعيّ والكلّيّ ليس ممّا خطر ببال علماء المناسبات، لكنّه ثمرة المنوال المعتمد لدينا، وهو منوال يسعى إلى المواءمة قدر الإمكان بين المنجز في مجال التّفكير النّصي عند القدامى وبين ما توصّلت إليه الدّراسات المعاصرة في مجال تحليل الخطاب.

وعلى الرغم من أنّ التّمييز بين المستويين الموضعيّ والكليّ يبدو حاضراً لدى ابن عاشور فإنّ وعيه بذلك لم يرتقِ إلى الدّرجة الّتي تمكّنه من الفصل الواضح بينهما؛ بل إنّ بعض محلّلي الخطاب المعاصرين أنفسهم لم يجدوا داعياً إلى الفصل بين المستويين في أثناء حديثهم عن علاقات الانسجام، على الرغم من فائدة هذا الفصل الّتي لمسناها في تحليل النّصوص وفي تبيّن الأدوار المختلفة الّتي تنهض بها واسمات الخطاب بالانتقال من مستوى إلى آخر من مستويات الخطاب. ولعلّ أهم ما أوقفنا عليه هذا الفصل هو وجود صنف من الجمل ينهض في المستوى الكلّيّ للخطاب بوظيفة تشبه وظيفة واسمات الخطاب في المستوى الموضعي، ونقصد هنا تلك الجمل الّتي تكون في فواتح متتاليات الجمل وخواتيمها علامة على الانتقال من بنية كبرى إلى أخرى، وعنواناً للغرض الّذي تساق له المتتالية، ورابطة بين الأبنية الكبرى الفرعيّة في السّورة الواحدة، بل ورابطة بين السّور المتعاقبة بحيث تكون فاتحة كلّ سورة متعلّقة بخاتمة السّورة السّابقة. وهو ما عبّر عنه علماء المناسبات بتناسب المقاطع والمطالع. لقد تبينّا وجود هذا الصّنف من الجمل في العلاقات البيانيّة، وبدا لنا ذلك طبيعيّاً هناك، وتأكّد لنا دور هذه الجمل في دائرة العلاقات السّببيّة.

والنّتيجة الأخيرة، الّتي خلصنا إليها في هذا الفصل، كما في سابقه، تتمثّل في ندرة العلاقات الدّلاليّة في الخطاب القرآني مقارنة بالعلاقات

التّداوليّة. ونكاد لا نعثر على هذا الصّنف من العلاقات إلّا في المتتاليات القصصيّة الّتي تقوم على نقل الوقائع ووصف الأحداث، على الرغم من أن المتتاليات القصصيّة نفسها غالباً ما توظّف لأغراض تداوليّة. كذلك لاحظنا أيضاً أنّ العلاقات السّببيّة هي في المتتاليات القصصيّة أكثر تواتراً من غيرها من أصناف المتتاليات. ونسوق هذه النّتيجة في صيغة الحدس الّذي يتطلّب بحوثاً تفصيليّة إحصائيّة لتأكيده.



الفصل الرّابع

العلاقات الجمعيّة في الخطاب القرآني

0- مقدّمة:

نتناول في هذا الفصل الصّنف الثّالث والأخير من علاقات الانسجام بحسب منوال الأوّليّات العرفانيّة الّذي بسطناه في الفصل الأول من الباب الرابع، وهو العلاقات الجمعيّة. وهي العلاقات الّتي تقوم على مجرّد الجمع بين الجملتين دون أن ترتبطا بعلاقة بيانيّة أو سببيّة. ويمكن أن نعرّف العلاقات الجمعيّة ببساطة بأنّها كلّ العلاقات الممكنة خلافاً للعلاقات البيانيّة والسّببيّة. ونصنّف العلاقات الجمعيّة، بحسب المستويين الموضعيّ والكلّيّ، إلى أربعة أصناف فحسب، نظراً إلى تحييد الأوّليّة المتعلّقة بترتيب الأجزاء بالنّسبة إلى هذا الصّنف من العلاقات؛ لأنّه ليس أحد أطراف العلاقة الجمعيّة بأولى بالتّقديم من غيره من النّاحية المنطقيّة. فلا مجال في هذا الباب للحديث عن أصل معتبر في التّرتيب يقع العدول عنه؛ بل إنّ مقاصد المتكلّم والاستراتيجيّة المعتمدة عنده في كلّ سياق مخصوص هي المحدّد لأولويّاته في التّقديم والتّأخير. وبناء على ذلك تنقسم العلاقات الجمعيّة إلى أربعة أصناف بحسب الأوّليّات العرفانيّة المتبقّية، بعد استثناء أوّليّة التّرتيب؛ أي مصدر الانسجام والقطبيّة، إضافة إلى العملية الأساسيّة وهي الجمع، وهي الأصناف الواردة في الجدول الآتي:

العمليّة الأساسيّة	مصدر الانسجام	القطبيّة
جمعيّة	دلاليّ	موجبة
جمعيّة	دلاليّ	سالبة
جمعيّة	تداوليّ	موجبة
جمعيّة	تداوليّ	سالبة

1- العلاقات الجمعيّة الموضعيّة:

1-1- العلاقات الجمعيّة الدّلاليّة:

1-1-1- العلاقات الجمعيّة الدّلاليّة الموجبة:

العلاقة الوحيدة، الّتي ذكرها أصحاب نظريّة الأوليّات لهذا النّوع من العلاقات، هي علاقة القائمة (List)، وهي عبارة عن جمل يقع الجمع بينها دون رابط سببيّ أو بيانيّ بشرط أن لا تتضمّن هذه الجمل أعمال خطاب، وإلّا فإنّنا ننتقل بذلك من علاقة القائمة إلى علاقة التّعداد (Enumeration) وهي المقابل التّداوليّ لعلاقة القائمة ضمن العلاقات الجمعيّة، وقد أورد ساندرز ورفيقاه (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 15) المثال الآتي لعلاقة القائمة:

(1) انخفضت نسبة استهلاك الثلاجات من الطّاقة بـ 17 بالمئة، وتستهلك حجرات التّجميد نسبة هي أقلّ بـما يتراوح بين 18 و20 بالمئة من استهلاك السّنوات العشر الماضية من الطّاقة الكهربائيّة.

هذا مثال واضح لعلاقة القائمة، وهي علاقة تقوم على الجمع بين محتويي الجملتين القضويّين، والمثال السّابق لا يفسح المجال لأيّ التباس ممكن بين العلاقة الجمعيّة وغيرها من أنواع العلاقات سببيّة كانت أو بيانيّة؛ بل إنّه لا مجال للالتباس بين البعدين الدّلاليّ والتّداوليّ في هذا المثال؛ إذ إنّ العلاقة بين الجملتين تعكس بكلّ وضوح العلاقة بين وضعين للأشياء في الكون. وهذا لا ينفي أنّ الجملتين تقبلان التّوظيف في سياقات أوسع تهدف

إلى تحقيق عمل من أعمال الخطاب. وهذه مزيّة الأمثلة المصنوعة الّتي تتيح فرصة عزل الأمثلة عن سياقاتها التّداوليّة. أمّا الخطاب القرآنيّ، باعتباره خطاباً طبيعيّاً، فتواجهنا فيه صعوبة عزل الأمثلة عن سياقاتها، وصعوبة الفصل تبعاً لذلك بين المستوى الموضعيّ للعلاقة والسّياق التّداوليّ الّذي يكتنفها. وقد واجهنا صعوبة البحث عن الأمثلة المتمحّضة للعلاقة الدّلاليّة بحيث لا يلتبس الأمر بالعلاقة التّداوليّة في الفصول السّابقة، لكنّ ما واجهناه بمناسبة هذا النّوع من العلاقات لا نظير له في ما سبق. ويبدو أنّ أصحاب نظريّة الأوّليّات واجهوا هذه الصّعوبة أيضاً؛ لأنّهم لم يعثروا إلّا على صنف واحد من العلاقات يلبّي متطلّبات النّوع الجمعي الدّلاليّ، وهو علاقة القائمة. ولا يخلو الخطاب القرآنيّ من هذا النّوع من العلاقات داخل الجمل المركّبة، لكن ما يعزّ نظيره في الخطاب القرآنيّ هو علاقة القائمة الّتي تربط بين الجمل المتعاقبة غير ذات المحلّ من الإعراب، ويمكن أن نذكر لعلاقة القائمة داخل الجملة الواحدة المثال الآتي:

(2) أ- ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 1-4].

ب- ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 3-4].

فقد ورد في هذه الآيات ذكر لقائمة من الصّفات الّتي يتّصف بها المتّقون، وهي الإيمان بالغيب، وإقامة الصّلاة، والإنفاق، والإيمان بالقرآن، والكتب السّابقة، ولا يوجد بين هذه الصّفات رابط سببيّ أو دلاليّ إلّا ذلك الرّابط البدليّ بين صفة المتّقين وبقيّة الصّفات المذكورة في القائمة، لكنّ هذا الرّابط البدلي يحرمنا من أن نعدّ هذا الصّنف من العلاقات ضمن العلاقات بين الجمل المستقلّة الّتي تكون مكوّنات مباشرة للخطاب. ومع

ذلك فإنّ إمكانيّة تأويل العلاقة تأويلاً تداوليّاً تبقى واردة في الحالة الّتي تفهم فيها الآيات على أنّها محقّقة لعمل الخطاب المتمثّل في حثّ المؤمنين على الاتّصاف بالصّفات المذكورة؛ أي إنّ سبيل الهداية والتّقوى هو سبيل الاتّصاف بالخصال المذكورة، وبهذا نكون انتقلنا من علاقة القائمة إلى علاقة التّعداد (Enumeration) بحسب نظريّة الأولّيات.

لقد أوردنا المثال السّابق لأنّه يوضّح دور السّياق في تحديد نوع العلاقة الجمعيّة أهي دلاليّة أم تداوليّة، فالاقتصار على الآيات في (2-ب) من شأنه أن يلغي أيّ إمكانيّة للتّأويل التّداوليّ، وهو ما يبيّن أنّ هذا التّأويل راجع إلى اعتبار السّياق في (2-أ). ونورد في ما يأتي مثالاً للعلاقة الجمعيّة الدّلاليّة الموضعيّة بين جمل ينطبق عليها ما أوردناه من التباس بين البعدين الدّلاليّ والتّداوليّ:

(3) أ- ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦ ۗ قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: 30].

ب- ﴿قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾ [إبراهيم: 31].

ج- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿32﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿33﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ﴾ [إبراهيم: 32-34].

د- ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34].

هـ- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 35].

إنّ العلاقة بين الجمل في (3 –ج) علاقة جمعيّة دلاليّة بين مكوّنات قائمة من الأفعال المحمولة على الذّات الإلهيّة تفيد التّسخير، لكنّ هذه المتتالية من الجمل قابلة لأن تؤوّل تأويلاً تداوليّاً على أنّها ضرب من الاستدلال على قدرة الخالق كما بيّنه ابن عاشور في تفسيرها، يقول إنّ الآيات: «استئناف واقع موقع الاستدلال على ما تضمّنته جملة ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ الآية. وقد فصل بينه وبين المستدلّ عليه بجملة ﴿قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ الآية. وأدمج في الاستدلال تعدادهم لنعم تستحقّ الشّكر عليها ليظهر حال الّذين كفروها، وبالضدّ حال الّذين شكروا عليها، وليزداد الشّاكرون شكراً. فالمقصود الأوّل هو الاستدلال على أهل الجاهليّة، كما يدلّ عليه تعقيبه بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾. فجيء في هذه الآية بنعم عامّة مشهودة محسوسة لا يستطاع إنكارها إلّا أنّها محتاجة للتّذكير بأنّ المنعم بها وموجدها هو الله تعالى» (التّحرير والتّنوير، 13: 234).

ونقدّر أنّه توجد ثلاثة سياقات متداخلة في هذه الآية، السّياق الأدنى فيها هو سياق دلاليّ يقوم على ذكر أفعال التّسخير الإلهيّة الواردة في (3–ج) يكتنفه سياق تداوليّ يتوجّه فيه الخطاب إلى المؤمنين ويتحوّل فيه تعداد النّعم إلى عمل خطاب يتمثّل في الامتنان على الخلق بتسجيل مظاهر تسخير النّعم المذكورة لفائدة الجنس البشري، كما تدلّ عليه الجملة في (3–د) الّتي ذُيّلت بها المتتالية، وكما تدلّ عليه الجملة (3–ب) الّتي تضمّنت مخاطبة المؤمنين في فاتحتها. ويكتنف ذلك كلّه سياق خطاب موجّه إلى الكافرين يتضمّن عمل الخطاب، الّذي أشار إليه ابن عاشور، والمتمثّل في الاستدلال على القدرة الإلهيّة، وهو السّياق الّذي وسمه ابن عاشور بالمقصود الأوّل، وتدلّ عليه فاتحة المتتالية الخارجيّة (المتضمّنة للسّياقين السّابقين) في (3–أ) وخاتمتها في (3–هـ)، وهو ما يقتضي وجود مقصود فرعيّ أو ثانٍ هو غرض الامتنان، وقد ذهبنا إلى وجود مقصود ثالث هو المتمثّل في تعداد أفعال التّسخير

متتابعة في ما يشبه القائمة، وهذا هو المستوى الّذي تتنزّل ضمنه العلاقة الجمعيّة الدلاليّة الّتي تتحوّل في السّياقين الآخرين إلى علاقة جمعيّة تداوليّة.

توضّح الأمثلة السّابقة ما يواجه محلّل الخطاب من صعوبات البحث عن الأمثلة الّتي تجسّم علاقة القائمة في الخطاب القرآنيّ، وربّما اعترض علينا معترض بأنّنا نلوي عنق النّصّ القرآنيّ لكي يستجيب لمعطى نظريّ سابق وضعناه حَكَماً على النّص، وهو ما يدعونا إلى أن نضرب المثل الآتي لصنف من العلاقات الجمعيّة لم يدرجه أصحاب نظريّة الأوّليّات ضمن تصنيفهم، وهو مثال العلاقات الزّمنيّة، ونشير هنا إلى علاقة التّعقيب، وهي علاقة تستجيب في نظرنا لمقوّمات العلاقة الجمعيّة الدّلاليّة متى تمحّضت للزّمنية، وفارقت مفهومي السّببيّة والبيان، وربطت بين واقعتين أو وضعين متعاقبين للأشياء في الكون تعاقباً مجرّداً دون ترتّب لأحد الوضعين على الآخر، وأمثلة هذا النّوع من العلاقات أكثر تواتراً في الخطاب القرآنيّ، ونكتفي منها بما يأتي:

(4) أ- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 12-16].

ب- ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 14].

القِسم الوارد في (4-ب) من الآية هو ما يهمّنا، نظراً إلى وضوح دلالة الفاء على التّرتيب الزّمني فيه خلافاً للعطف بـ «ثمّ». يقول ابن عاشور في تفسير المتتالية: «وحرف (ثم) في قوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ للتّرتيب الرّتبيّ؛ إذ كان خلق النّطفة علقة أعجب من خلق النّطفة؛ إذ قد صيّر الماء السّائل دماً جامداً، فتغيّر بالكثافة وتبدّل اللّون من عوامل أودعها الله في الرّحم. (...)، وعطف جعل العلقة مضغة بالفاء؛ لأنّ الانتقال من العلقة إلى

المضغة يشبه تعقيب شيء عن شيء؛ إذ اللّحم والدّم الجامد متقاربان، فتطوّرهما قريب وإن كان مكث كلّ طور مدّة طويلة.

وخلق المضغة عظاماً هو تكوين العظام في داخل تلك المضغة، وذلك ابتداء تكوين الهيكل الإنساني من عظم ولحم، وقد دلّ عليه قوله: ﴿فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا﴾ بفاء التّفريع على الوجه الّذي قرّر في عطف ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ﴾ بالفاء» (التّحرير والتّنوير، 18: 23-24).

تتضمّن الآيات السّابقات سرداً للمراحل الّتي يمرّ بها الجنين في بطن أمّه من لدن تكوين النّطفة وصولاً إلى اكتمال تشكّله كائناً بشريّاً، ويتنزّل سرد هذه المراحل ضمن سياق تداولي حجاجيّ هو سياق «الاستدلال على انفراد الله تعالى بالخلق وبعظيم القدرة الّتي لا يشاركه فيها غيره، وعلى أنّ الإنسان مربوب لله تعالى وحده، والاعتبار بما في خلق الإنسان وغيره من دلائل القدرة ومن عظيم النّعمة. فالمقصود منه إبطال الشّرك؛ لأنّ ذلك الأصل الأصيل في ضلال المعرضين عن الدّعوة المحمّديّة، ويتضمّن ذلك امتناناً على النّاس بأنّه أخرجهم من مهانة العدم إلى شرف الوجود، وذلك كلّه ليظهر الفرق بين فريق المؤمنين الّذين جروا في إيمانهم على ما يليق بالاعتراف بذلك، وبين فريق المشركين الّذين سلكوا طريقاً غير بيّنة، فحادوا عن مقتضى الشّكر بالشّرك» (التّحرير والتّنوير، 18: 21-22).

فالآيات في (4) تحقّق عملين كلّيّين من أعمال الخطاب هما عمل الاستدلال الّذي يتضمّن عمل الامتنان، لكنّ العلاقة بين الجمل المتعاقبة بالفاء علاقة دلاليّة جمعيّة قائمة على ما يحصل من تعاقب لتلك المراحل في العالم الخارجيّ، وهو تعاقب يحكي ما يطرأ من تطوّر على وضع الأشياء في الكون أو على وضع الجنين في بطن أمّه. وبذلك تكون الفاء في هذا السّياق رابطاً دلاليّاً خلافاً لـ «ثمّ» الّتي تنهض بوظيفة الرّابط التّداوليّ؛ لأنّها لم تفد التّعقيب أو المهلة، لكنّها أفادت التّرتيب الرّتبيّ، وذلك شأنها في عطف الجمل كما بسطنا فيه القول في الباب الثّالث من هذا البحث.

إنّ الفاء في (4-ب) أفادت معنى القائمة المنظمة وفق منطق زمنيّ هو منطق تعقيب الحصول في الخارج، وهو مستندنا في اعتبار العلاقات الزّمنية نوعاً فرعيّاً من علاقة القائمة يقوم على ترتيب الوقائع ترتيباً زمنيّاً يجعلنا ندرك ما يطرأ من تغيير على وضع الأشياء في الكون وفق ترتيب الحصول، وهذا النّوع من العلاقات يتميّز عن بقيّة العلاقات الجمعيّة بعدم القابليّة للانعكاس، أو للخاصيّة التّبديليّة كما يطلق عليها الرّياضيّون.

كذلك يمكن أن ندرج ضمن هذا النّوع من العلاقات الجمعيّة الدلاليّة الموجبة صنفاً آخر من العلاقات غفل عنه أصحاب نظريّة الأوّليّات هو علاقة التّنظير أو المشابهة. ويبدو المثال الّذي نقلناه عن أصحاب نظريّة الأوليات في (1) عن علاقة القائمة قريباً من علاقة المشابهة نظراً لقيامه على المقارنة بين وضعين متقاربين للأشياء في الكون؛ أي التّقارب بين الثّلّاجات وحجرات التّجميد في انخفاض نسبة استهلاك الطّاقة. وهذا النّوع من العلاقات متواتر في الخطاب القرآني، ويمكن أن نمثّل له بما يأتي:

(5) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113].

جاء في تفسير الآية لدى ابن عاشور: «وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾؛ أي يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين، وهؤلاء الّذين لا يعلمون هم مقابل الّذين يتلون الكتاب، وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يعلمون لأنّهم أمّيّون (...) يعني كذلك قال اليهود والنّصارى، والمعنى هنا أنّ المشركين كذّبوا الأديان كلّها اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام، والمقصود من التّشبيه تشويه المشبّه به بأنّه مشابه لقول أهل الضّلال البحت. (...) والتّشبيه المستفاد من الكاف في كذلك تشبيه في الادّعاء على أنّهم ليسوا على شيء، والتّقدير مثل ذلك القول الّذي قالته اليهود والنّصارى قال الّذين لا يعلمون، ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيداً لما أفاده كاف التّشبيه،

وهو تأكيد يشير إلى أنّ المشابهة بين قول الّذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنّصارى مشابهة تامّة؛ لأنّهم لمّا قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قد كذّبوا اليهود والنّصارى والمسلمين» (التّحرير والتّنوير، 1: 677).

فعلاقة قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡۚ﴾ بما سبقه علاقة مشابهة وتنظير، وليست علاقة بيانيّة أو سببيّة؛ لأنّ «كذلك» أفادت معنى الجمع بين أقوال متشابهة، وعلى الرغم من أنّ التّنظير يفيد البيان أحياناً فهو في هذا السّياق متمحّض للجمع، فالعلاقة دلاليّة جمعيّة موجبة؛ إذ إنّ التّنظير أو المشابهة لا يُحتمل منطقيّاً أن يكون علاقة سالبة، ذلك أنّنا لا يمكن أن نشبّه الشيء بضدّه أو بما يفترض أنّه مقابل له. وهذا النّوع من العلاقات أكثر تواتراً في الأبنية الكلّيّة في عطف القصص القرآنيّ؛ إذ إنّ جانباً كبيراً من القصص إنّما سيق في الخطاب القرآنيّ لتنظير أحوال مشركي قريش بأحوال الأمم السّابقة.

1-1-2- العلاقات الجمعيّة الدلاليّة السالبة:

ذكر أصحاب نظريّة الأوليّات نوعين من العلاقات الجمعيّة الدّلاليّة السّالبة هما علاقة الاستثناء المنقطع (Exception)[1] وعلاقة المقابلة

---

(1) يميّز النّحاة بين نوعين من الاستثناء متّصل ومنقطع، والاستثناء المنقطع عندهم له معنى الاستدراك نفسه، وقد جاء في تعريف الاستدراك عند النّحاة أنّه «رفع توهّم يتولّد من الكلام السّابق، رفعاً شبيهاً بالاستثناء، ومن ثمّ قدّر الاستثناء المنقطع بـ "لكنّ"» (شرح الرضي على الكافية، 4: 332)، والأمثلة التي ضربها أصحاب نظريّة الأوليّات لهذا النّوع من العلاقات الموسوم بـ (Exception) ينطبق عليها مفهوم الاستثناء المنقطع الّذي يفيد الاستدراك. من ذلك المثال الآتي باللّغة الإنجليزية ثمّ مترجماً إلى العربيّة:

A species can stand a certain amount of hunting. but the California condor cannot. (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 15-16.

بعض الأنواع [من الطيور] يمكن أن تقاوم قدراً من عمليّات الصّيد، إلّا أنّ (لكنّ) نسر الكندور الكاليفورني لا يتحمّل ذلك.

(Opposition). ونورد في ما يأتي مثالاً لكلّ من العلاقتين. ومن المهمّ أن نشير هنا إلى أنّ الصّعوبة نفسها الّتي واجهتنا في تطلّب العلاقات الدّلاليّة الجمعيّة الموجبة، وفي عزل العلاقة الدلاليّة في المستوى الموضعيّ عن السّياق التّداوليّ الّذي يكتنفها، واجهتنا كذلك في حالة العلاقات الجمعيّة الدلاليّة السّالبة. وقد حاولنا أن نعثر على سياقات كبرى متمحّضة للعلاقات الدلاليّة في الخطاب القرآنيّ تجنّبنا ما يمكن أن ينشأ من التباس بين الدّلاليّ والتّداوليّ فلم نوفّق في ذلك، لكنّنا وجدنا الأمثلة الآتية وهي أقلّ الأمثلة قابليّة للالتباس خاصّة إذا قمنا بقطعها عن سياقاتها الكليّة.

1-1-2-1- علاقة المقابلة:

لقد بدا لنا المثال الآتي أقلّ الأمثلة الّتي يمكن أن يُستشهد بها في هذا المجال التباساً بالنّسبة إلى علاقة المقابلة.

(6) ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: 10-11].

ونقتصر هنا على ما تتضمّنه المتتالية من مقابلة بين وضعين للأشياء في الكون هما جعل اللّيل لباساً من ناحية، وجعل النّهار معاشاً من ناحية أخرى. يقول ابن عاشور في تفسير ذلك: «لمّا ذكر خلق نظام الليل قوبل بذكر خلق نظام النّهار، فالنّهار: الزّمان الّذي يكون فيه ضوء الشّمس منتشراً على جزء كبير من الكرة الأرضيّة. وفيه عبرة بدقّة الصّنع وإحكامه؛ إذ جعل نظامان مختلفان منشؤهما سطوع نور الشّمس واحتجابه فوق الأرض، وهما نعمتان للبشر مختلفان في الأسباب والآثار، فنعمة اللّيل راجعة إلى الرّاحة والهدوء، ونعمة النّهار راجعة إلى العمل والسّعي؛ لأنّ النّهار يعقب اللّيل فيكون الإنسان قد استجدّ راحته واستعاد نشاطه، ويتمكّن من مختلف الأعمال بسبب إبصار الشّخوص والطّرق. ولمّا كان معظم العمل في النّهار لأجل المعاش، أخبر عن النّهار بأنّه معاش، وقد أشعر ذكر النّهار بعد ذكر كلّ من النّوم واللّيل بملاحظة أنّ النّهار ابتداء وقت اليقظة الّتي هي ضدّ النّوم،

فصارت مقابلتهما بالنّهار في تقدير: وجعلنا النّهار واليقظة فيه معاشاً» (التّحرير والتّنوير، 30: 21).

هذا التّفسير، الّذي لا يتجاوز حدود العلاقة الموضعيّة بين الآيتين، يمكّننا من تأويل العلاقة على معنى الجمعيّة الدّلاليّة، لكنّ ذلك لا يستقيم إذا أخذنا في الاعتبار السّياق الّذي تندرج ضمنه الآيتان في (6)، والآيات الّتي عطفت عليها بدليل واو العطف في بداية المتتالية، وهذا السّياق سياق تداوليّ، وهو سياق «الاستدلال على الوحدانيّة بالانفراد بالخلق، وعلى إمكان إعادة الأجساد للبعث بعد البلى بأنّها لا تبلغ مبلغ إيجاد المخلوقات العظيمة» (التّحرير والتّنوير، 30: 13).

وقد انتقل الخطاب من الاستدلال بخلق الأرض والجبال إلى الاستدلال بخلق النّاس، ثم الاستدلال بأحوالهم. يقول ابن عاشور إنّ الآيات في (6) هي «من إتمام الاستدلال الّذي قبله وما فيه من المنّة؛ لأنّ كون اللّيل لباساً حالة مهيّئة لتكيّف النّوم ومعينة على هنائه والانتفاع به؛ لأنّ اللّيل ظلمة عارضة في الجوّ من مزايلة ضوء الشّمس عن جزء من كرة الأرض، وبتلك الظّلمة تحتجب المرئيّات عن الإبصار، فيعسر المشي والعمل والشّغل، وينحطّ النّشاط فتتهيّأ الأعصاب للخمول، ثمّ يغشاها النّوم فيحصل السّبات بهذه المقدّمات العجيبة، فلا جرم كان نظام اللّيل آية على انفراد الله تعالى بالخلق وبديع تقديره، وكان دليلاً على أنّ إعادة الأجسام بعد الفناء غير متعذّرة عليه تعالى. فلو تأمّل المنكرون فيها لعلموا أنّ الله قادر على البعث، فلمّا كذّبوا خبر الرّسول ﷺ به، وفي ذلك امتنان عليهم بهذا النّظام الّذي فيه اللّطف بهم وراحة حياتهم لو قدروه حقّ قدره لشكروا وما أشركوا، فكان تذكّر حالة اللّيل سريع الخطور بالأذهان عند ذكر حالة النّوم، فكان ذكر النّوم مناسبة للانتقال إلى الاستدلال بحالة الليل على حسب أفهام السّامعين» (التّحرير والتّنوير، 30: 19-20).

يوضّح هذا القول أنّ السّياق الكلّيّ هو سياق حجاجيّ تداوليّ يتّصل بعملين

كلّيين من أعمال الخطاب هما عمل الامتنان على النّاس بخلق اللّيل والنّهار، وجعل الأوّل لباساً والثّاني معاشاً، ويندرج عمل الامتنان بدوره ضمن عمل تداوليّ أكبر هو عمل الاستدلال على قدرة الذّات الإلهيّة على الخلق.

1-1-2-2- علاقة الاستثناء المنقطع:

عادة ما تكون الجملة في موقع الاستثناء المنقطع جملة مستأنفة. وعلى الرغم من اشتمال الاستثناء المنقطع على معنى الاستدراك، فهو ليس من نوع الاستدراك البياني الذي يأتي لرفع الالتباس عن الجملة السّابقة. نظراً إلى أنّ هذا النّوع من الاستثناء يُشترط فيه أن لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه في الجملة السّابقة. ونضرب لهذا النّوع من العلاقات المثال الآتي:

(7) ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُواْ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ﴾ [سبأ: 37].

جاء في تفسير ابن عاشور للآية السّابقة أنّ «قوله ﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ استثناء منقطع. و"إلّا" بمعنى (لكن) المخفّفة النّون الّتي هي للاستدراك، وما بعدها كلام مستأنف، وذلك من استعمالات الاستثناء المنقطع؛ فإنّه إذا كان ما بعد "إلّا" ليس من جنس المستثنى منه كان الاستثناء منقطعاً، ثمّ إن كان ما بعد إلّا مفرداً فإنّ "إلّا" تقدّر بمعنى (لكنّ) أخت (إنّ) عند أهل الحجاز، فينصبون ما بعدها على توهّم اسم (لكنّ) وتقدّر بمعنى (لكن) المخففة العاطفة عند بني تميم، فيتبع الاسم الّذي بعدها إعراب الاسم الّذي قبلها، وذلك ما أشار إليه سيبويه في باب يختار فيه النصب من أبواب الاستثناء. فأمّا إن كان ما بعد "إلّا" جملة اسميّة أو فعليّة فإنّ "إلّا" تقدّر بمعنى (لكن) المخففة، وتجعل الجملة بعد استئنافاً، (...) وعلى هذا فقوله تعالى هنا: ﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ تقديره: "لكنّ من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف"، فيكون "من" مبتدأ مضمّناً معنى الشّرط و"لهم جزاء الضعف" جملة خبر عن المبتدأ، وزيدت الفاء في الخبر لتضمين المبتدأ معنى الشّرط. وأسهل من هذا أن نجعل "من" شرطيّة،

وجملة ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ﴾ جواب الشّرط، واقترن بالفاء لأنّه جملة اسمية. وهذا تحقيق لمعنى الاستثناء المنقطع، وتفسير للآية بدون تكلّف ولا تردّد في النظم» (التّحرير والتّنوير، 22: 215-216).

يستفاد من التّفسير السّابق أنّ الاستثناء المنقطع إذا كان جملة فإنّه يكون جملة مستأنفة، وأنّ الاستثناء في هذه الحالة يكون له معنى الاستدراك، لكنّ الاستدراك هنا ليس لرفع اللّبس؛ لأنّ ما بعده ليس من جنس ما قبله. فالخطاب السّابق للاستثناء موجّه إلى الكافرين وما بعد الاستثناء إخبار عن صفة المؤمنين، ولا يمكن أن يكون المؤمنون بعضاً من الكافرين؛ بل إنّ المقصود هو المقابلة بين وضعين للأشياء: وضع من يملكون أموالاً وأولاداً لا تقرّبهم من الله وهو وضع الكافرين. ووضع المقرّبين من الله فحسب بفضل إيمانهم وعملهم الصّالح. وقد أفاد الجمع بين الوضعين إمكانيّة المقارنة بين حال الفريقين.

وقد أشار ابن عاشور في موضع آخر من تفسيره إلى ما يفيده الاستثناء المنقطع بإلّا من معنى التّضادّ يقول: «فحرف "إلّا" بمنزلة (لكنّ) والاستدراك فيه لمجرّد المضادّة لا لدفع توهّم إرادة ضدّ ذلك، ومثل ذلك كثير في الاستدراك، وأمّا تعريف بعضهم الاستدراك بأنّه تعقيب الكلام برفع ما يتوهّم ثبوته أو نفيه، فهو تعريف تقريبيّ» (التّحرير والتّنوير، 30: 235).

إنّ خاصّيّة التّضادّ، الّتي أبرزها ابن عاشور في الاستدراك، تدعم ما ذهبنا إليه من إدراج هذا النّوع من العلاقات ضمن العلاقات الجمعيّة الدلاليّة السالبة إلى جانب علاقة المقابلة القائمة أصلاً على مفهوم التضادّ. ولا يتعارض ذلك مع أنّ المتتالية بأسرها تخدم غرضاً تداوليّاً هو غرض دحض دعوى من قالوا قبل ذلك ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَـٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: 35].

1-2- العلاقات الجمعيّة التداوليّة:

تبدو مهمّة الباحث أيسر مع هذا النّوع من العلاقات، نظراً لتواتره في الخطاب القرآنيّ أكثر من سابقه، لغلبة السّياقات التداوليّة على السّياقات

الدلاليّة في الخطاب القرآنيّ غلبة واضحة، وهي ظاهرة جديرة بأن يقع تخصيصها ببحث مستقل.

1-2-1- العلاقات الجمعيّة التداوليّة الموجبة:

يذكر أصحاب نظريّة الأوّليّات صنفاً واحداً لهذا النّوع من العلاقات هو علاقة «التّعداد» أو «اللّائحة» (Enumeration). ويمكن أن نذكر ضمن هذا النّوع كلّ ما يقوم على سرد لائحة من أعمال الخطاب من قبيل الأوامر والنّواهي، كما في الآية الآتية:

(8) ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿151﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿152﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 151-153].

جاء في تفسير المتتالية (8) لدى ابن عاشور أنّها «استئناف ابتدائيّ للانتقال من إبطال تحريم ما ادّعوا تحريمه من لحوم الأنعام، إلى دعوتهم لمعرفة المحرّمات، الّتي علمها حقّ وهو أحقّ بأن يعلموه ممّا اختلقوا من افترائهم، وموّهوا بجدلهم. والمناسبة لهذا الانتقال ظاهرة فالمقام مقام تعليم وإرشاد، ولذلك ابتدئ بأمر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام بفعل القول استرعاء للأسماع كما تقدّم آنفاً (...) وقد تلا عليهم أحكاماً قد كانوا جارين على خلافها ممّا أفسد حالهم في جاهليّتهم، وفي ذلك تسجيل عليهم بسوء أعمالهم ممّا يؤخذ من النّهي عنها والأمر بضدّها. وقد انقسمت الأحكام الّتي تضمّنتها هذه الجمل المتعاطفة في الآيات الثّلاث المفتتحة بقوله: ﴿قُلْ

﴿تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى ثلاثة أقسام: الأوّل: أحكام بها إصلاح الحالة الاجتماعيّة العامّة بين النّاس، وهو ما افتتح بقوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾. الثّاني: ما به حفظ نظام تعامل النّاس بعضهم مع بعض، وهو المفتتح بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾. الثّالث: أصل كلّيّ جامع لجميع الهدى، وهو اتّباع طريق الإسلام والتحرّز من الخروج عنه إلى سبل الضّلال، وهو المفتتح بقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾. وقد ذيّل كلّ قسم من هذه الأقسام بالوصاية به بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ ثلاث مرّات. (...) وقد ذكرت المحرّمات: بعضها بصيغة النّهي، وبعضها بصيغة الأمر الصّريح أو المؤوّل، لأنّ الأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه» (التّحرير والتّنوير، 8: 155-157).

هذه لائحة من المحرّمات صيغت في شكل أعمال خطاب توخّت أسلوبي الأمر والنّهي لا يوجد بينها رابط سببيّ أو بيانيّ، وهو ما جعل ابن عاشور يصنّفها إلى ثلاث مجموعات مرقّمة، وتلك طبيعة العلاقة الجمعيّة التّداوليّة. ولمّا خلت العلاقات بين مكوّنات اللاّئحة من التّضادّ والتّقابل كانت العلاقة بينها موجبة خلافاً للعلاقات السّالبة الّتي تقوم على التقابل بين أعمال الخطاب سلباً وإيجاباً. ونخصّها بالمبحث الآتي.

1-2-2- العلاقات الجمعيّة التداوليّة السّالبة:

يذكر أصحاب نظريّة الأوّليّات نوعاً واحداً لهذا الصّنف من العلاقات هو النّوع الموسوم بالتّسليم الجدليّ (concession)[1]، ويضربون له المثال الآتي، وهو عبارة عن نصيحة توجّهت بها جمعيّة للدّفاع عن المستهلك في هولندا لإقناع المواطنين بعدم استهلاك المياه المعدنيّة:

(1) المصطلح (Concession) في اللّغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة ترجمه المهيري وصمّود بإرخاء العنان (شارودو ومنغنو، 2008: 114)، غير أنّنا نفضّل ترجمته بالتّسليم الجدليّ.

(9) لقد وقع الحثّ على استهلاك المياه المعدنيّة خلال السّنوات الأخيرة في هولندا. لكنّ (رغم أنّ) البحوث في ألمانيا أثبتت أنّ تركيبة المياه المعلّبة ليست على ما يرام. (Sanders, Spooren & Noordman, 1992: 16).

وهذا المثال إذا قطعناه عن سياقه الحجاجيّ يبدو قريباً جدّاً من علاقة الاستدراك في اللّغة العربيّة. وبوسعنا أن نستأنس بالمثال التالي لهذه العلاقة عند صاحبي نظرية البنية البلاغيّة، وهو يوضّح قرب هذا النّوع من العلاقات من علاقة الاستدراك بعد أن أدخلنا عليه بعض التّعديل الّذي لا يمسّ من جوهر العلاقة:

(10) إنّ دعوتكم الكريمة للتمتع بمناخكم البارد مغرية لكنّني في انتظار نتائج التّشخيص الطبّي لأنّني مقبل في الأشهر الثلاثة القادمة على إجراء عمليّة جراحيّة. (Mann & Thompson, 1987a: 92).

إنّ الأمثلة المضروبة للتّسليم الجدليّ تبدو قريبة من الاستدراك، ولكن يتطلّب الأمر تدقيقاً لمفهوم التّسليم الجدليّ نعثر عليه لدى شارودو ومنغنو. فالتّراكيب المعبّرة عن التّسليم الجدليّ تقوم على الرّبط بين قولين **ق**$_1$ و**ق**$_2$ برابط تسليميّ (Concessif)، ويكون القولان «موجّهين على التّعاقب نحو نتيجتين **ن** ولا **ن**، ويكون الاتّجاه الشّامل للتّركيب نحو الطّرف الثّاني **ق**$_2$: "أجل إنّ **ق**$_1$ لكن **ق**$_2$"، "رغم أنّ **ق**$_1$، **ق**$_2$"، "أقبل **ق**$_1$، لكن أصرّ على **ق**$_2$". ويعود **ق**$_1$ إلى خطاب معارض حقيقيّ أو يعيد صياغته (أو يستحضر خطاب معارضٍ وهميٍّ)، ويعيد **ق**$_2$ تأكيد موقف المتكلّم» (شارودو ومنغنو، 2008: 114). فالأمثلة السّابقة في (9) و(10) يبدو أنّها لا تعكس التّعريف الوارد لدى شارودو ومنغنو على نحو جيّد؛ إذ لايبرز فيها البعد الحجاجيّ لهذا الأسلوب الّذي يعتمد في سياقات جدليّة يكون فيها اعتراف المتكلّم بحجج الخصم من باب التّسليم بوجهة نظر مخالفة لوجهته، والتّعريف الّذي قدّمه منغنو وشارودو يبدو قريباً ممّا نجده من تعريفات للتّسليم الجدلي لدى

الزّركشي والسّيوطي وابن عاشور، ويبدو أنّهم جميعاً عالة على السّكّاكي الّذي يُطلق على هذا الأسلوب مصطلح «الكلام المنصف» (مفتاح العلوم، 246).

ويعرّفه ابن عاشور بالقول: «الكلام المنصف، وهو أن لا يترك المجادل لخصمه موجب تغيّظ واحتداد في الجدال، ويسمّى في علم المناظرة إرخاء العنان للمناظر» (التّحرير والتّنوير، 22: 192).

وقد تناوله الزّركشي في كلامه عن «أساليب جدل القرآن» تحت أسلوب التّعريض والتّلويح، وعرّفه بالقول: «ويسمّى هذا النّوع الخطاب المنصف؛ أي لأنّه يوجب أن يُنصف المخاطب إذا رجع إلى نفسه استدراجاً لاستدراجه [كذا] الخصم إلى الإذعان والتّسليم، وهو شبيه بالجدل لأنّه تصرّف في المغالطات الخطابيّة» (البرهان في علوم القرآن، 2: 313-314).

وقد وجدنا أنّ السّيوطي يسمه بالتّسليم يقول: «التّسليم وهو أن يفرض المحال إمّا منفيّاً أو مشروطاً بحرف الامتناع لكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثمّ يسلّم وقوع ذلك تسليماً جدليّاً، ويدلّ على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: 91].

المعنى: ليس مع الله من إله، ولو سلّم أنّ معه سبحانه وتعالى إلهاً لزم من ذلك التّسليم ذهاب كلّ إله من الاثنين بما خلق، وعلوّ بعضهم على بعض، فلا يتمّ في العالم أمر، ولا ينفذ حكم، ولا تنتظم أحواله، والواقع خلاف ذلك، ففرض إلهين فصاعداً محال لما يلزم منه المحال» (الإتقان في علوم القرآن، 4: 65).

ويذكر السّيوطي كذلك نوعاً آخر من أساليب الجدل في الخطاب القرآنيّ يطلق عليه «مجاراة الخصم». يقول: «ومنها [أساليب الجدل] مجاراة الخصم ليعثر بأن يسلّم بعض مقدّماته، حيث يراد تبكيته وإلزامه كقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ

مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: 10-11] الآية، فقولهم: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ الآية، فيه اعتراف الرّسل بكونهم مقصورين على البشريّة، فكأنّهم سلّموا انتفاء الرّسالة عنهم، وليس مراداً؛ بل هو من مجاراة الخصم ليعثر، فكأنّهم قالوا ما ادّعيتم من كوننا بشراً حقّ لا ننكره، ولكن هذا لا ينافي أن يمنّ الله تعالى علينا بالرّسالة» (الإتقان في علوم القرآن، 4: 66).

فنحن لا نعدم أمثلة دقيقة لهذا النّوع من العلاقات الجمعيّة التّداوليّة في الخطاب القرآني، وهي علاقات تقوم على الجمع بين حجّة المتكلّم وحجّة الخصم لبيان تهافت حجّة الخصم، وهي لذلك علاقات تداوليّة يسعى فيها المتكلّم إلى تغيير موقف الخصم أو معتقده، وهي علاقات سالبة لقيامها أساساً على التّضادّ بين حجّة المتكلّم وحجّة الخصم. ولا نعرف السّبب الّذي دعا أصحاب نظريّة الأوليّات إلى حصر العلاقات الجمعيّة التداوليّة في هذا الصّنف الخاصّ جدّاً من العلاقات على الرغم من تنوّع أمثلته في الخطاب. ويمكن أن نمثّل لذلك بعلاقة المقابلة بين عملين من أعمال الخطاب كما في حالة التّقابل بين النّهي عن شيء والأمر بضدّه مثلاً.

ولا نفهم إصرار أصحاب نظريّة الأوليات على تصنيف المقابلة ضمن العلاقات الجمعيّة الدّلاليّة مع أنّ باب المقابلة بين أعمال الخطاب باب واسع في كلّ اللّغات. وأمثلة المقابلة بين أعمال الخطاب لا تحصى في الخطاب القرآنيّ؛ بل إنّ منها ما عدّه ابن عاشور، في إثر الرّازي والزّمخشري، من «عادات القرآن». وهي العلاقة المتمثّلة في تعقيب البشارة بالنّذارة. يقول ابن عاشور «ذكر صاحب (**الكشّاف**) وفخر الدّين الرّازي أنّ من عادة القرآن أنّه ما جاء بوعيد إلّا أعقبه بوعد، وما جاء بنذارة إلّا أعقبها ببشارة، ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التّضادّ» (التّحرير والتّنوير، 1: 125). ونكتفي في ما يأتي بإيراد مثال للجمع بين عملي البشارة والنذارة في القرآن.

(11) ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿81﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 81-82].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية الثّانية من المتتالية: «وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ تذييل لتعقيب النّذارة بالبشارة على عادة القرآن» (التّحرير والتّنوير، 1: 581). هذا المثال يبيّن أنّ علاقة المقابلة، وهي علاقة سالبة، يمكن أن تكون تداوليّة خلافاً لما ذهب إليه ساندرز ورفيقاه.

2- العلاقات الجمعيّة الكلية:

على غرار ما قمنا به مع بقيّة أنواع العلاقات البيانيّة والسّببيّة، نفرد المستوى الكليّ من العلاقات الجمعيّة بمبحث خاص، وهو ما لم يقم به أصحاب نظريّة الأوليات بالنّسبة إلى كلّ الأنواع. وقد دعانا إلى ذلك ما رأيناه من اهتمام علماء المناسبات بالأبنية الكبرى، وإن لم يستعملوا هذا المصطلح؛ بل استعملوا بدلاً منه مصطلحات المناسبات بين السّور، وعطف القصّة على القصّة، والعطف بين جملة ومجموعة من الجمل، كما رأيناه لدى ابن عاشور.

وهذه المصطلحات الثلاثة تناسب الأنواع الثّلاثة للعلاقات في مستوى الأبنية الكلّيّة، ويمكن تفريع كلّ منها بحسب التّصنيف الّذي تناولناه في القسم الأوّل من هذا الفصل بحسب الأوّليّات العرفانيّة الثلاث الّتي صنّفنا بمقتضاها العلاقات الجمعيّة، لكنّنا سنكتفي بمثال واحد من كلّ نوع توخّياً للإيجاز.

2-1- العلاقات الجمعيّة بين جملة ومتتالية:

هذا النّوع من العلاقات نادر في القرآن الكريم؛ لأنّ الغالب على العلاقات بين الجملة والمتتالية في القرآن الكريم هو العلاقات البيانيّة والعلاقات السّببية، كأن تكون الجملة استهلالاً يتضمّن إجمالاً للغرض الّذي

يقع تفصيله في المتتالية أو خاتمة أو فذلكة تتضمّن نتيجة أو تعميماً لما ورد مفصّلاً في المتتالية. أمّا علاقة الجمع فتفيد الاستقلاليّة والمغايرة غالباً، وهذا يكون بين غرضين مستقلّين في جملتين أو في متتاليتين. وقد عثرنا على المثال الآتي لعلاقة جمعيّة بين جملة ومتتالية.

(12) ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿42﴾ فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿43﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿44﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: 42-45].

أورد ابن عاشور ثلاثة احتمالات لعلاقة الجملة الأخيرة من المتتالية ببقية جملها لا تخرج عن تعريفنا للعلاقة الجمعيّة. يقول: «وجملة: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يجوز أن تكون معطوفة على جملة: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ بما اتّصل بها. عطف غرض على غرض. ويجوز أن تكون اعتراضاً تذييليّاً، فتكون الواو اعتراضية. وأيّاً ما كان موقعها ففي المراد منها اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن تكون تلقيناً للرّسول ﷺ والمؤمنين أن يحمدوا الله على نصره رسله وأولياءهم وإهلاك الظّالمين؛ لأنّ ذلك النّصر نعمة بإزالة فساد كان في الأرض، ولأنّ في تذكير الله النّاس به إيماء إلى ترقّب الأسوة بما حصل لمن قبلهم أن يترقّبوا نصر الله كما نصر المؤمنين من قبلهم (...).

ثانيها: أن يكون الحمد لله كناية عن كون ما ذكر قبله نعمة من نعم الله تعالى؛ لأنّ من لوازم الحمد أن يكون على نعمة، فكأنّه قيل: فقطع دابر القوم الّذين ظلموا. وتلك نعمة من نعم الله تقتضي حمده.

ثالثها: أن يكون إنشاء حمد لله تعالى من قبل جلاله مستعملاً في التّعجيب من معاملة الله تعالى إيّاهم، وتدريجهم في درجات الإمهال إلى أن حقّ عليهم العذاب. ويجوز أن يكون إنشاء الله تعالى ثناء على نفسه، تعريضاً بالامتنان على الرّسول والمسلمين» (التّحرير والتّنوير، 7: 232).

وفي جميع هذه الاحتمالات تكون العلاقة جمعيّة تداوليّة موجبة.

2-2- العلاقات الجمعيّة بين متتاليتين:

نقتصر في المثال الآتي على الآية الأولى من المتتالية الثّانية نظراً لطول المتتاليتين، ذلك أنّ المتتالية الأولى، وهي تتضمّن قصّة موسى، تمتدّ من الآية التّاسعة من سورة طه إلى الآية الرابعة عشرة بعد المئة. فهي تمتدّ على خمس آيات ومئة آية (105). ثمّ تأتي بعد ذلك المتتالية المعطوفة، وهي تتضمّن قصّة آدم، وهي تمتدّ من الآية الخامسة عشرة بعد المئة إلى الآية التّاسعة والعشرين بعد المئة.

(13) ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: 115].

ورد لدى ابن عاشور بمناسبة تفسير الآية السّابقة في (13)، وهي الآية الأولى من المتتالية المعطوفة، قوله: «لمّا كانت قصّة موسى -عليه السّلام- مع فرعون ومع قومه ذات عبرة للمكذّبين والمعاندين الّذين كذّبوا النّبيء ﷺ وعاندوه، وذلك المقصود من قصصها كما أشرنا إليه آنفاً عند قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴿99﴾ مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا﴾ [طه: 99-100]، فكأنّ النّبيء ﷺ استحبّ الزّيادة من هذه القصص ذات العبرة رجاء أنّ قومه يفيقون من ضلالتهم كما أشرنا إليه قريباً عند قوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: 114]، أعقبت تلك القصّة بقصّة آدم- عليه السّلام- وما عرض له به الشّيطان، تحقيقاً لفائدة قوله ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: 114]. فالجملة عطف قصّة على قصّة والمناسبة ما سمعت. والكلام معطوف على جملة ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾. وافتتاح الجملة بحرف التّحقيق ولام القسم لمجرّد الاهتمام بالقصّة تنبيهاً على قصد التّنظير بين القصّتين في التّفريط في العهد؛ لأنّ في القصّة الأولى تفريط بني إسرائيل في عهد الله، كما قال فيها: ﴿أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا ۚ أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ ٱلْعَهْدُ﴾ [طه: 86]، وفي قصّة آدم تفريطاً في العهد أيضاً. وفي كون ذلك من عمل الشّيطان

كما قال في القصّة الأولى ﴿وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتۡ لِي نَفۡسِي﴾ [طه: 96] وقال في هذه ﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [طه: 120] وفي أنّ في القصّتين نسياناً لما يجب الحفاظ عليه وتذكّره، فقال في القصّة الأولى ﴿فَنَسِيَ﴾ [طه: 88]، وقال في هذه القصّة ﴿فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا﴾» (التّحرير والتّنوير، 16: 318).

فالعلاقة بين المتتاليتين تقوم على التّناظر والمشابهة، وهو مناط الاعتبار بكلتا القصّتين، ومبرّر الجمع بينهما في سياق السّورة الواحدة جمعاً يتحقّق به عمل الخطاب المتمثّل في الوعظ والتّحذير من أن تكون عاقبة المكذّبين بالقرآن مشابهة لعاقبة من قبلهم من المكذّبين، كما تدلّ عليه خاتمة المتتالية الأولى الّتي هي بمنزلة التّمهيد للمتتالية الثّانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا﴾ [طه: 113]. فهذه الآية كفيلة ببيان الغرض من القصّتين ومناسبة الجمع بينهما. كذلك يمكن أن تقوم العلاقات بين المتتاليات على المقابلة، وهو صنف من العلاقات نطلق عليه المقابلة النّصّيّة، بحيث يكون لكلّ آية من المتتالية الأولى ما يقابلها من المتتالية الثّانية؛ كما في المثال الآتي في (14):

(14) أ- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ۝24 لِيَحۡمِلُوٓاْ أَوۡزَارَهُمۡ كَامِلَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَمِنۡ أَوۡزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ۝25 قَدۡ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ ۝26 ثُمَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُخۡزِيهِمۡ وَيَقُولُ أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تُشَٰٓقُّونَ فِيهِمۡۚ قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ إِنَّ ٱلۡخِزۡيَ ٱلۡيَوۡمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝27 ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡۖ فَأَلۡقَوُاْ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعۡمَلُ مِن سُوٓءِۭۚ بَلَىٰٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ۝28 فَٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَلَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾ [النحل: 24-29].

ب- ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۚ قَالُوا۟ خَيْرًا ۗ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۚ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ ۚ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿30﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْزِى ٱللَّهُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿31﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿32﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿33﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [النحل: 30-34].

يقول ابن عاشور في تفسير الآية الأولى من (14-ب): «لمّا افتتحت صفة سيّئات الكافرين وعواقبها بأنّهم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾، جاءت هنا مقابلة حالهم بحال حسنات المؤمنين وحسن عواقبها، فافتتح ذلك بمقابل ما افتتحت به قصة الكافرين، فجاء التنظير بين القصتين في أبدع نظم» (التّحرير والتّنوير، 14: 141). ويواصل ابن عاشور بعد ذلك بيان العلاقة بين المتتاليتين جملة جملة. ومن الواضح أنّ كلّ جملة من المتتالية الأولى تقابلها جملة من المتتالية الثّانية. والعلاقة بين المتتاليتين هي في الوقت نفسه علاقة دلاليّة تقوم على المقابلة بين وضعين للأشياء في الكون وضع الكافرين من ناحية ووضع المؤمنين من ناحية أخرى، وتكمن وراء العلاقة الدّلاليّة علاقة تداوليّة بين عملين من أعمال الخطاب يتمثّلان في الوعد والوعيد المقصودين من ذلك الوصف للوضعين. وهي علاقة سالبة بالنّظر إلى التّقابل بين المتتاليتين.

2-3- العلاقات الجمعيّة بين سورتين:

نورد في ما يأتي في (15) مثالاً لعلاقة جمعيّة بين سورتين تقوم على المقابلة بينهما:

(15) أ- ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿1﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿2﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴿3﴾ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿4﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن

صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: 1-7].

ب- ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 1-3].

جاء في تفسير سورة الكوثر لدى الرّازي قوله: «هذه السّورة كالمقابلة للسّورة المتقدّمة، وذلك لأنّ في السّورة المتقدّمة وصف الله تعالى المنافق بأمور أربعة: أوّلها: البخل وهو المراد من قوله: ﴿يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾. الثّاني: ترك الصّلاة وهو المراد من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾. والثّالث: المراءاة في الصّلاة وهو المراد من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ﴾. والرّابع: المنع من الزّكاة وهو المراد من قوله: ﴿وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾. فذكر في هذه السّورة في مقابلة تلك الصّفات الأربع صفات أربعة، فذكر في مقابلة البخل قوله: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ أي إنا أعطيناك الكثير، فأعط أنت الكثير ولا تبخل، وذكر في مقابلة: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ قوله: ﴿فَصَلِّ﴾ أي دم على الصّلاة، وذكر في مقابلة: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ﴾ قوله: ﴿لِرَبِّكَ﴾ أي ائت بالصّلاة لرضا ربّك، لا لمراءاة النّاس، وذكر في مقابلة: ﴿وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ قوله: ﴿وَٱنْحَرْ﴾ وأراد به التّصدّق بلحم الأضاحي، فاعتبر هذه المناسبة العجيبة» (مفاتيح الغيب، 32: 307). وقد نقل عنه كلّ من الزّركشي (البرهان في علوم القرآن، 1: 39) والسّيوطي (أسرار ترتيب القرآن: 8، 169) تحليله لهذه المناسبة بين السّورتين.

والعلاقة بين السّورتين جمعيّة تداوليّة سالبة. وهي تداوليّة باعتبار الغرضين الرئيسين من السّورتين؛ فسورة (الماعون) في ذمّ المنافقين وتوعّد من يتّصف بصفاتهم، وسورة (الكوثر) في الثّناء على الرّسول ودعوته إلى الاتّصاف بأضداد صفات المنافقين. وهي علاقة سالبة لقيامها على معنى التّضادّ بين صفة المنافقين وصفة الرّسول ﷺ. فكأنّ العلاقة هنا هي بين نهي وأمر: نهي غير مباشر عن الاتّصاف بصفات المنافقين، وأمر مباشر بالاتّصاف بأضدادها.

3- خاتمة:

حاولنا في هذا الفصل أن نختبر القسم الأخير من المنوال المعدّل الّذي اقترحناه لمقاربة علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ. وهو القسم المتّصل بالعلاقات الجمعيّة، ولعلّ أهمّ ما وقفنا عليه في هذا المبحث هو تلك الصّعوبة الّتي واجهتنا في تطلّب العلاقات الجمعيّة الدلاليّة، وصعوبة الفصل بين الجانبين الدّلاليّ والتّداوليّ في العلاقة الواحدة نظراً لغلبة السّياقات التّداوليّة على الخطاب القرآنيّ، وهو مبحث حريّ بأن يفصّل فيه القول، وينعم فيه النّظر.

وقد حاولنا أن نثري العلاقات الّتي اقترحها أصحاب نظريّة الأوّليّات في ضوء ما وقفنا عليه من تنوّع العلاقات الجمعيّة في الخطاب القرآنيّ. ولعلّ الباحث يستغرب غفلة أصحاب نظريّة الأوّليّات عن أنواع من العلاقات نقدّر أنّها شائعة في كلّ لغات العالم، من ذلك العلاقات الزّمنيّة الّتي ارتأينا أنّها متى كانت عارية عن السّببيّة مثل التّعقيب والمهلة فإنّها تصلح لأن تدرج ضمن العلاقات الجمعيّة، وارتأينا أنّ علاقات المشابهة والمقارنة متى خلصت للمشابهة، ولم تلتبس بالأغراض البيانيّة؛ فإنّها تصلح كذلك لأن تدرج ضمن العلاقات الجمعيّة، وهي، في نظرنا، تمثّل النظير الموجب لعلاقات المقابلة.

كذلك تبيّن لنا من تناول العلاقات الجمعيّة في مستوى الأبنية الكلّيّة ندرة العلاقات الدّلاليّة في هذا المستوى، وغلبة العلاقات التّداوليّة في المستويات الكلّيّة من الخطاب القرآني، وهي نتيجة تدعم ما توصّلنا إليه في بقيّة أنواع العلاقات.

* * *

خاتمة الباب الرّابع

تناولنا في هذا الباب علاقات الانسجام في الخطاب القرآنيّ، فوقفنا على أهمّ تصنيفات هذه العلاقات في دراسات تحليل الخطاب، وقد أدّى بنا النّظر في الاختلافات العميقة في التّصنيف بين الدّارسين إلى الاختلاف بين المناويل المعتمدة في مقاربة علاقات الانسجام. وقد تبينّا أنّ أقرب تلك المناويل إلى الواقعيّة وأكثرها نجاعة واقتصاداً هو منوال الأوّليّات العرفانيّة نظراً إلى أنّه يردّ ذلك الكمّ الهائل من العلاقات إلى عدد محدود من الأوّليّات تناسب العمليّات الذّهنيّة الّتي يجريها مستعمل الخطاب متكلّماً ومتقبّلاً. لكنّنا في الآن نفسه لم نقم بإسقاط منوال الأوّليّات العرفانيّة إسقاطاً آليّاً على الخطاب القرآنيّ وعلى علم المناسبات، لكنّنا قمنا بتعديله لكي يلائم نظام العلاقات في الخطاب القرآنيّ وفي اللّغة العربيّة، ذلك أنّ من النّتائج المهمّة الّتي توصّلنا إليها من المقارنة بين المناويل الغربيّة المؤسّسة على الخطابات باللّغات الهنديّة الأوربيّة، أنّ تلك المناويل لا تولي العلاقات البيانيّة اهتماماً كبيراً مقارنة بالعلاقات السّببيّة والجمعيّة. ولا نستطيع أن نقرّر في هذا البحث إن كان ذلك راجعاً إلى ندرة هذا النّوع من العلاقات في تلك اللّغات. ولقد استقرّ لدينا حدس قويّ يحتاج لأن يقع التّثبّت منه من خلال عمل إحصائيّ شامل بأنّ هذا النّوع من العلاقات هو الأكثر شيوعاً في الخطاب القرآني. وهو ما أدّى بنا في تصنيفنا للأوّليّة الأساسيّة إلى التّمييز بين العلاقات البيانيّة وغير البيانيّة. ونرجّح أنّ هذا الاعتبار نفسه هو ما قاد الجرجاني في تصنيفه

لعلاقات الفصل والوصل إلى إغفال العلاقات السّببيّة والاحتفاظ بالعلاقات البيانيّة الّتي تناسب علاقات كمال الاتّصال والجمعيّة الّتي تناسب علاقات الوصل. هذا إذا اعتبرنا أنّ كمال الانقطاع يفيد عدم العلاقة أصلاً.

ومن النّتائج الأساسيّة، الّتي توصّلنا إليها في هذا الباب، أنّه لا بدّ لكلّ منوال لعلاقات الانسجام في الخطاب من أن ينطلق من الخصوصيّة الثّقافيّة للّغة المدروسة، وأنّه لا يوجد منوال صالح لكلّ اللّغات. ومثلما رأينا دعوة أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة إلى إيجاد صيغة من هذه النّظريّة لكلّ لغة تناسب ثقافة أهلها، فإنّنا عمدنا إلى إيجاد صيغة من مقاربة الأوّليّات هي الّتي أطلقنا عليها منوال الأوّليّات المعدّل. ذلك أنّنا أجرينا عليه التّعديلات الكفيلة، في تقديرنا، بأن تجعله يلائم طبيعة الخطاب القرآني، ومن وراء ذلك طبيعة اللّغة العربيّة والثّقافة العربيّة عموماً. وهذا المبحث سيحتاج منّا مستقبلاً إلى أن نعمّق فيه النّظر لأنّه يثير إشكالاً يتعلّق بدور العوامل الثّقافيّة في تحديد العمليّات العرفانيّة الذّهنية الّتي تصاحب إجراء الخطاب إنتاجاً وتقبّلاً. فمن الواضح أنّ العوامل الثّقافيّة تتدخّل في تلك العمليّات، وأنّها ليست من قبيل المعطيات الكونيّة الّتي يجوز تعميمها على كلّ اللّغات.

نشير، في نهاية المطاف، إلى أهمّيّة الإضافة الّتي أدرجناها ضمن منوال الأوّليّات، والّتي تتمثّل في الفصل بين المستويين الموضعيّ والكلّيّ في تحليل العلاقات، وهو فصل اقتبسناه من داك. وقد تبيّنت لنا فائدة هذا الفصل لما توصّلنا إليه من غلبة العلاقات البيانيّة التّداوليّة على الخطاب القرآني في مستوى أبنيته الكلّيّة. ولعلّ هذه النّتيجة تمكّننا من الحسم في أنّ البنية العليا للخطاب القرآني أقرب إلى البنيتين البيانيّة والحجاجيّة منها إلى الأبنية السّرديّة والوصفيّة والحواريّة على وفرة هذه الأبنية في ثنايا الخطاب القرآني، وهيمنتها على قدر كبير من المتتاليات فيه.

ونقدّم هذه النّتيجة من منطلق الحدس القائم على الاستقراء المنقوص لتمثّلات علماء المناسبات لأبنية الخطاب القرآنيّ الكلّيّة خاصّة في علم

المناسبات بين السّور. والتّوصّل إلى نتائج أكثر دقّة في هذا المجال يتطلّب -لا شكّ- بحوثاً إحصائيّة وتفصيليّة تتجاوز طاقة الباحث الفرد.



الخاتمة العامة

لن نقوم هنا بتلخيص النتائج الجزئيّة الّتي توصّلنا إليها في هذا البحث؛ إذ يمكن العودة إليها في مواضعها من خواتم الفصول والأبواب. لكنّنا نحاول، في هذه الخاتمة العامّة، أن نجيب عن سؤال محدّد يتعلّق بما وعدنا بتحقيقه في مقدّمة هذا العمل، وهو إخراج نظريّة المناسبات من طور الكمون إلى طور الوجود؛ ذلك أنّنا بينّا أنّ نظريّة المناسبات لا توجد مكتملة في أيّ مصدر من المصادر التراثيّة، الّتي اهتمّت بالبحث في المناسبات بين الآيات. وكلّ ما نملكه عن نظريّة المناسبات هو ذلك الفصل اليتيم الذي عقده الزّركشي في كتاب (**البرهان**) لعلم المناسبات بين الآيات، وقد استعاده السّيوطي في كتابه (**الإتقان**). فالغالب على مفهوم المناسبة، إذاً، أنّه مفهوم إجرائيّ يعتمد عليه المفسّرون في تحليل الخطاب القرآنيّ. ومن خلال إجرائهم لهذا المفهوم يتبيّن أنّهم ينطلقون من نظريّة كامنة للمناسبات تستقي عناصرها من علوم مختلفة نحويّة وبلاغيّة ومنطقيّة وأصوليّة.

وقد أعلنّا أنّ غرضنا في هذا البحث يتمثّل في التّصريح بما جاء ضمنيّاً في تحليلاتهم، وفي تقديم نظريّة المناسبة لديهم، مستعينين بتلك الفصول والملاحظات النظريّة الموجزة التي وردت لديهم إمّا في شكل فصول من كتب وإما في شكل ملاحظات مبثوثة في كتب التّفسير، ومستعينين كذلك بالمنجز الغربيّ في مجال تحليل الخطاب، وبمناويل الانسجام في هذا المنجز تحديداً.

وقد دعانا التّقارب الشّديد الذي لاحظناه بين مفهوم المناسبات القديم ومفهوم الانسجام المعاصر إلى أن نعقد باباً نضع فيه المفهومين وجهاً لوجه لنتبيّن مجال التّقاطع بينهما. وخلصنا من هذا الباب إلى أنّ مفهوم المناسبة بين الآيات يطابق تماماً نوعاً من أنواع الانسجام لدى المعاصرين هو المعروف بالانسجام العلاقيّ. وهو ما جعلنا نقتصر في هذا البحث عليه دون أن نخوض في مفهوم الانسجام الإحاليّ الذي خصّه القدامى بمصطلح آخر هو مصطلح التّناسق.

وبناء على ما سبق، تحتوي أيّ نظريّة في الانسجام العلاقيّ مبدئيّاً على ثلاثة مكوّنات هي: الأجزاء التي تقوم بينها علاقات الانسجام، والعناصر اللّغويّة الواسمة لتلك العلاقات، والعلاقات الموسومة بتلك العناصر اللّغويّة. ولمّا كنّا نسعى في هذا البحث إلى أن نرصد معالم نظريّة المناسبات باعتبارها نظريّة في الانسجام العلاقيّ، فقد أقمنا بقيّة أبواب هذا البحث على هذه المكوّنات الأساسيّة الّتي يفترض أن يقوم عليها أيّ منوال للانسجام العلاقيّ. ولذلك خصّصنا الباب الثّاني من هذا البحث للنّظر في تصوّر علماء المناسبات لأجزاء الخطاب القرآنيّ، ولتبيّن طبيعة مفهوم الآية عندهم باعتبار علاقة الانسجام/المناسبة عندهم إنّما تقوم بين آيتين متتابعتين، وهو ما يظهر من العنوان الذي ارتضوه لهذا العلم.

ولمّا كانت العلاقة بين أجزاء الخطاب إنما تُستشفّ من أدوات الرّبط بين أجزاء الخطاب، خصّصنا الباب الثّالث من هذا البحث للنّظر في منزلة الرّوابط عند علماء المناسبات ودورها في تحليل علاقات الانسجام عندهم.

ثمّ عقدنا الباب الرّابع من هذا البحث لعلاقات الانسجام نفسها، وحاولنا فيه أن نبني منوالاً لعلاقات الانسجام يعتمد على مفهوم الأوّليّات العرفانيّة، ويقوم في جوهره على منجز علماء المناسبات الّذي يستند إلى نظريّة الفصل والوصل البلاغيّة. ونقدّر أنّنا خلصنا في النّهاية إلى بناء تصوّر لمعالم نظريّة المناسبات مسترشدين بالمنجز الغربي في مجال نظريّة الانسجام.

لقد حاولنا، طول هذا العمل، أن نتجنّب أحد اغترابين: الاغتراب في المنجز التّراثي القديم الّذي يجسّمه علم المناسبات، والاغتراب في المنجز الغربيّ المعاصر متمثّلاً في تحليل الخطاب. ونقدّر أنّ تحليل الخطاب لا يزيد على كونه ممارسة قديمة، وعلماً حادث النّشأة. لذلك لم نستشعر الخوف من «غول» الإسقاط الذي يرفعه بعض الدّارسين في وجه كلّ من يسعى إلى مقاربة المنجز التراثيّ بالنّظريّات الحديثة. ولم نشعر كذلك بعقدة النّقص التي تستبدّ ببعض أبناء جلدتنا؛ إذ يقارنون بين وضع البحث العلميّ المتردّي في البلاد العربيّة ووضعه في البلاد المتقدّمة، ويسقطون ذلك على المنجز التّراثي كأنّ أجدادنا هم الّذين أورثونا هذا الوضع الّذي نحن عليه، وكأنّه ليس من صنع أيدينا.

لذلك رأينا أنّ نظريّة المناسبة تمتلك في عدّة مواضع ما تضيفه إلى نظريّة الانسجام الحديثة. وبالمثل إنّ لنظريّات الانسجام الحديثة فضلاً كبيراً في ما توصّلنا إليه من إخراج أجزاء كثيرة من نظريّة المناسبة من طور الكمون إلى طور الوجود. ونحاول في ما يأتي أن نتبين أهمّ مكوّنات نظريّة المناسبة الّتي وقفنا عليها في هذا البحث، مبيّنين الخلفيّات النظريّة التي قامت عليها في النّحو والبلاغة أساساً، والعناصر التي استلهمناها من نظريّة الانسجام الحديثة في تمثّلنا لنظريّة المناسبة وبعض الإضافات التي يمكن لنظريّة المناسبة أن تسهم بها في مجال تحليل الخطاب المعاصر.

إنّ أيّ نظريّة في انسجام الخطاب، كما سبق أن بينّاه، تنطوي بالضّرورة على نظريّة فرعيّة في تجزئة الخطاب (Discourse segmentation). وقد اختلف الدّارسون المعاصرون في أجزاء الخطاب اختلافاً كبيراً. وأغلبهم يرى أنّ المكوّن الأساسيّ في الخطاب هو الجملة لكنّها ليست الجملة بالمفهوم النّحويّ، أو «جملة النّظام»؛ بل هي «جملة الاستعمال» في مصطلح لاينز، أو هي القول في مصطلح ديكرو وفي مصطلح عامة اللّسانيّين التّداوليّين، فهي جملة أسند إليها المستعمل معنى محدّداً في سياق ومقام معيّنين.

وبهذا يصحّ البحث في العلاقة بين الجمل، وهو تعبير مجازيّ المقصود منه هو البحث في العلاقة بين معاني الجمل. والسّؤال الّذي يطرح: هل مفهوم الآية، باعتباره ينطوي على أبعاد دينيّة مقدّسة، صالح لأن يطلق على مكوّنات الخطاب، ولاسيما أنّ من الآيات ما ينطوي على العشرات من الجمل؟

لقد أوقفنا النّظر في تحليل علماء المناسبات للخطاب القرآنيّ على أنّ المقصود بالمناسبات بين الآيات هو المناسبة بين الجمل الّتي تكون في نهاية الآيات؛ إذ نادراً ما لا تكون نهاية الآية موافقة لنهاية جملة. وهذه حالات نادرة في الخطاب القرآني لا يعتدّ بها علماء المناسبة بين الآيات إلّا من ناحية تناسب الفواصل، وهو علم مستقلّ عن المناسبة بين الآيات يرجع إلى مفهوم المناسبة اللّفظيّة لا المعنويّة. فالمناسبات بين الآيات هي في الواقع مناسبات بين معاني الجمل.

ويبدو أنّ تمسّك علماء المناسبات بمصطلح الآية شبيه بتمسّك بعض علماء البلاغة بتخصيص الخطاب القرآني بمصطلح الفاصلة في مقابل السّجعة، تنزيهاً له عن الكلام البشريّ، وإلّا فإنّ مصطلحي الآية والجملة يرجعان عند علماء المناسبة إلى المفهوم نفسه مثلما يرجع مصطلحا الفاصلة والسّجعة إلى المفهوم نفسه.

وفي اعتماد مفهوم الجملة في تحليل الخطاب القرآنيّ ما يعلن عن الخلفيّة النّحويّة لدى علماء المناسبات. وقد لاحظنا أنّ مبحث المناسبة يقترن بصفة خاصّة بنوعين من الجمل هما الجملة الاستئنافيّة والجملة الاعتراضيّة. كما لاحظنا عندهم حرصاً على التّمييز بين نوعي الاستئناف النّحويّ والبيانيّ والتّمييز بين الاعتراض النّحوي والبياني. وهو ما يبيّن أنّ الخلفيّة النّحويّة عندهم تعضدها خلفيّة بيانيّة. يظهر ذلك مثلاً في تمييز ابن عاشور بين نوعين من الاستئناف: استئناف ابتدائيّ واستئناف بيانيّ. لكنّ المهمّ هنا أنّ تحديد الجملة الاستنافيّة لا يستند إلى معيار البنية العامليّة النّحويّ؛ بل هو يعتمد على معيار العلاقات بين الجمل في الخطاب. فقد ثبت لدينا أنّ المقصود

بالاستئناف الابتدائيّ ليس مجرّد الاستقلال العامليّ عن الكلام السّابق؛ بل الاستقلال المعنويّ الّذي يفيد افتتاح بنية كبرى فرعيّة جديدة في الخطاب؛ ذلك أنّ الجملة المستأنفة الابتدائيّة عند ابن عاشور تكون ناشئة من متتالية من الجمل. فالجملة المستأنفة ابتدائيّاً منقطعة عن سابقتها في المستوى الموضعيّ، ومتّصلة بمتتالية سابقة؛ أي بجملة بنية كبرى في الخطاب.

وكثيراً ما يستعمل ابن عاشور مصطلح الجملة مجازاً للدّلالة على المتتالية من الجمل. أمّا الجملة المستأنفة بيانيّاً فهي الجملة التي تفيد بياناً أو تفصيلاً أو رفعاً للبس نشأ في جملة سابقة. وهنا يظهر أنّ علماء المناسبة ونخصّ بالذّكر منهم ابن عاشور، قد استفادوا من المفاهيم النّحويّة والبيانيّة، ولكنّهم طوّروها لكي تصبح أداة فعّالة في تحليل الخطاب؛ ذلك أنّ مفهوم الاستئناف لئن كان ينطلق من الخلفيّتين النّحوية والبيانيّة لهذا المفهوم، فإنّه يتجاوزهما معاً. فالنّحاة لم يتجاوزوا في نظرهم مستوى البنية العامليّة للجملة الواحدة. والبيانيّون لم يتجاوزوا مستوى العلاقات الموضعيّة بين أزواج الجمل.

وقد تمكّن ابن عاشور من تطوير مفهوم الاستئناف لكي يكون أداة صالحة لتجزئة الخطاب وتحليله في مستوييه الموضعيّ والكليّ. وتمييزه بين الاستئناف الابتدائيّ والاستئناف البيانيّ يبدو قريباً ممّا ذهب إليه أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة من تمييز بين جمل نوويّة وجمل تابعة. أمّا وعيه بالمستويات الكليّة للخطاب فيبدو متقدّماً على نظرائه من علماء المناسبات. وكذلك هو الأمر مع مفهوم الاعتراض الّذي اقتصر عند النّحاة على المكوّن الّذي يتخلل أجزاء البنية العامليّة الواحدة. واقتصر عند علماء البيان على المكوّن الذي يفصل بين الجملتين المرتبطتين بعلاقة من علاقات كمال الاتّصال. أمّا عند علماء المناسبات فالمكوّن الاعتراضيّ يتجاوز حدود الجملة الواحدة، فيكون الاعتراض بمتتالية من الجمل؛ بل بسورة كاملة. فالمحدّد للمكوّنين الاعتراضيّ والاستئنافيّ، على حدّ سواء، هو تمثّل المفسّر للخطاب في مستوييه الكلّيّ والموضعيّ.

وقد رأينا أنّ علماء المناسبات انفردوا ببعض المفاهيم الطّريفة من قبيل الاعتراض في آخر الكلام، والاعتراض التّذييلي الّذي يكون في آخر المتتالية أو في آخر السّورة، ولا معنى لهذا النّوع من الاعتراض إن لم ننطلق في تصوّره من تمثّل الأبنية الكلّيّة للخطاب. ونقدّر أنّ ما توصّل إليه علماء المناسبة في تحليل المكوّن الاعتراضيّ، باعتباره أداة لا غنى عنها في بناء التّمثّل المنسجم للخطاب، يمكن أن يُعدّ إضافة من الإضافات الأساسيّة تسدّ ثغرة في نظريّة الانسجام المعاصرة. وقد أشار صولة إلى إغفال الدّارسين المعاصرين للمكوّن الاعتراضي، وأنّهم لم يعدّوه مظهراً من مظاهر انسجام الخطاب (صولة، 2001، 1: 407).

وفي كلّ الأحوال، إنّ كلّاً من مفهومي الاستئناف والاعتراض تحوّلا عند علماء المناسبة من كونهما مفهومين من مفاهيم النّظام ليصبحا مفهومين من مفاهيم الاستعمال. فلا يوجد مفهوم نحويّ سابق للاستئناف والاعتراض يلج به عالم المناسبة إلى عالم الخطاب؛ بل إنّ تمثّله للخطاب في كلّيته وفي أبنيته الموضعيّة هو المحدّد لكون الجملة استئنافية ابتدائيّة أو بيانيّة، وهو المحدّد لحجم المكوّن الاعتراضيّ والمستوى الّذي يتنزّل ضمنه.

إنّ مكوّنات الخطاب، بحسب ما حصل لدينا من جهود علماء المناسبة، لا يخلو أمرها من أن تكون جملاً مستأنفة بيانيّة تابعة للكلام السّابق، أو جملاً مستأنفة ابتدائيّة تفتتح بها متتالية من الجمل، أو جملة اعتراضيّة تفصل بين جملة مستأنفة ابتدائية وجملة مستأنفة بيانيّة، أو متتالية اعتراضيّة بين متتاليتين، أو سورة معترضة بين سورتين. والمحدّد لكلّ ذلك هو تمثّل المفسّر للخطاب في كلّيّته، وهو ما يفسّر تغيّر منزلة الجملة الواحدة بتغيّر التمثّل الحاصل للخطاب ولموقعها منه تبعاً لذلك.

ولا يختلف الوضع بالنّسبة إلى الرّوابط والعلاقات بين الجمل عمّا رأيناه في مجال تجزئة الخطاب، فنحن نجد المنطلقات النّحويّة البيانيّة نفسها المتمثّلة تحديداً في نظريّة الفصل والوصل الّتي صاغها الجرجاني، وأوكل فيها أمر

الرّوابط، باستثناء الواو، إلى النّظريّة النّحويّة. ونظريّة الفصل والوصل تقوم عموماً على التّمييز بين العلاقات الموسومة وغير الموسومة. فالعلاقات غير الموسومة هي علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع، أمّا بقية العلاقات فالأصل فيها أن تكون موسومة. والنّظرة إلى الرّوابط في هذه النّظريّة نظرة مثاليّة تقوم على تخصيص كلّ رابط بعلاقة محدّدة، وهو أمر بعيد عن واقع الرّوابط في الخطاب؛ لذلك التزم علماء المناسبة بهذه النّظرية كلّما كان ذلك ممكناً. لكنّ وقائع الخطاب، وهي أكثر من أن تحيط بها نظريّة الفصل والوصل، أجبرتهم في أحيان كثيرة على العدول عن هذه النّظريّة، وإيجاد الحلول الملائمة لكلّ واقعة لا تستجيب للضوابط التي حدّدتها نظريّة الفصل والوصل.

وقد لاحظنا أنّ بعض تلك الوقائع يطرح على النّظريّة إشكالات توشك أن تنسف الأساس الّذي قامت عليه، وهو تصنيف العلاقات بحسب مفهومي المغايرة والاتّحاد بين الجملتين. فالاتّحاد المطلق والمغايرة المطلقة تستوجبان الفصل، والتّناسب بينهما يقتضي الوصل. ولم يكن إيكال أمر الرّوابط إلى النّحاة ليحلّ المشكل؛ ذلك أنّنا نجد إزاء كلّ رابط مجموعة كبيرة من العلاقات. ولا تزوّدنا النظريّة النحويّة بمعيار يساعد على تعيين العلاقة المحدّدة التي يقترن بها الرّابط في السّياق. كما أنّنا كثيراً ما نجد أنّ مجموعة من الرّوابط تشترك في وسم العلاقة الواحدة. فالرّوابط مثل بقيّة الوحدات المعجميّة إمّا أن تكون من المشترك اللّفظي وإما من المشترك الدّلالي. وهي معضلة من المعضلات الّتي تواجه الدّراسات المعاصرة لواسمات الخطاب. لكنّ الإشكال الحقيقيّ بالنّسبة إلى الرّوابط هو ذلك المطروح على نظريّة الفصل والوصل البيانيّة، وهو أنّ الرّوابط كثيراً ما تقوم بوسم علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع الّتي يفترض البيانيّون أنّها من العلاقات غير الموسومة. من ذلك أنّ الواو، وهي «أمّ الباب»، الّذي بنى عليه الجرجاني نظريّته في الفصل والوصل، قد تقوم بوسم علاقات كمال الاتّصال مخالفة بذلك شرط المغايرة المفترض في حالات الوصل.

لقد واجه علماء المناسبة هذه الصّعوبات في تحليل الرّوابط بطرق مختلفة، ومن هذه الطّرق تلك المتمثّلة في تطوير مفهوم بعض العلاقات النّحويّة لكي تستوعب شتّى أنواع العلاقات الّتي يقوم الرّابط بوسمها في الخطاب. من ذلك مثلاً تطوير مفهوم التّعقيب بالنّسبة إلى «الفاء» ليتجرّد من البعد الزّمني، ويشتمل على ما يطلقون عليه التّعقيب في الذّكر أو التّرتيب الذّكري. والأمر نفسه حصل مع مفهوم التّراخي في «ثمّ»، فقد وقع تجريده من البعد الزّمني ليشتمل على ما يطلقون عليه التّراخي في الرّتبة. وقد ينازعنا منازع في أنّ هذه المفاهيم موجودة في كتب النّحو، كما هو الأمر مع ابن هشام مثلاً.

وقد بينّا في الفصل الأوّل من الباب الثّالث من هذا البحث أنّ قائمة المعاني المقترنة بالرّوابط شهدت تنامياً خلال العصور. فالمقارنة بين كتب حروف المعاني المتقدّمة، كما هو الأمر مع الزّجّاجي مثلاً، والكتب المتأخرة، كما هو الأمر مع ابن هشام، تبيّن أنّ النّحاة الأوائل كانوا يقتصرون على تخصيص الرّابط الواحد بعلاقة واحدة، وأنّ ما نجده من تعدّد في كتب النّحو المتأخّرة إنّما كان بفضل استيعاب مقترحات علماء المناسبة من أمثال الزّمخشريّ، وقد لاحظنا أنّ اجتهادات الزّمخشريّ نفسه في تفسيره للقرآن وتحليله لوجوه المناسبة بين الآيات تختلف عمّا أقرّه في مصنّفاته النّحوية. فالعبرة لدينا ليست بما اشتهر به العالم من انتساب إلى فنّ من الفنون، بل بمجال التّصنيف. فالزّمخشري يكون نحويّاً عندما يصنّف في النّحو، ويكون بيانيّاً عندما يشتغل بوجوه البيان، ويكون عالم مناسبات عندما يبحث في نظم الآيات، وهو في ذلك لا يخرج عن النّسق الثّقافيّ العامّ في ذلك العصر القائم على تعدّد التّخصّصات بالنّسبة إلى العالم الواحد.

لقد لاحظنا في تمييز علماء المناسبات بين ترتيب الوجود والتّرتيب الذّكري مثلاً شبهاً قريباً بما ذهب إليه محلّلو الخطاب المعاصرون من تمييز بين روابط دلاليّة تنهض بوظيفة تصديقيّة وروابط تداولية تنهض بوظيفة إجرائيّة تتمثّل في تنظيم الخطاب، وإرشاد السّامع إلى الطّريقة المثلى لتمثّله على نحو

منسجم. وعموماً إنّ تحديد معاني الرّوابط عند علماء المناسبات هو ثمرة تحليل فعليّ لموقع الرّابط من السّياق، وهو قبل ذلك ثمرة تمثّل للعلاقات داخل الخطاب في مستوييه الموضعيّ والكلّيّ، وليس انعكاساً لمقولات سابقة على عمليّة التّحليل.

وقد خرج علماء المناسبات في حالات كثيرة عمّا أقرّته النّظريّة النّحويّة البيانيّة في هذا المجال، فأقرّوا مثلاً أنّ مختلف الرّوابط يمكن أن تقوم بوسم علاقات كمال الاتّصال وكمال الانقطاع متى ثبت لهم أنّ السّياق لا يحتمل أيّ إمكانيّة أخرى للتّأويل. وقد تبيّن لنا من إسهامات علماء توجيه المتشابه اللّفظيّ، مثل ابن الزّبير، خلال تحليله للآيات المتشابهة الّتي تشترك في الرّابط نفسه، أنّ العلاقة الّتي يقوم الرّابط بوسمها ترتبط أساساً بالسّياق. فقد وجدناه أحياناً يعود إلى بداية السّورة لكي يعلّل الاستعمالات المختلفة للرّابط الواحد بالغرض الذي تساق إليه السّورة بأكملها، وأنّ الرّابط الواحد في الآيتين المتشابهتين قد يقوم بوسم علاقتين مختلفتين تماماً من علاقات المناسبة. وقد رأينا ما أبرزه ابن عاشور من خصوصيّة الدّور الذي ينهض به الرّابط في المستوى الكلّيّ للخطاب.

فالرّوابط تختلف وظيفتها عندما تعطف القصّة على القصّة أو المتتالية على المتتالية في مصطلحاتنا. فعلى الرغم من ارتباط الجملتين المتتاليتين بعلاقة كمال الانقطاع مثلاً في المستوى الموضعيّ، فإنّ الجملة الثّانية قد تفتتح بالواو مثلاً لأنّ العلاقة الموسومة تتنزّل في المستوى الكلّيّ للعلاقات بين المتتاليات. وباستثناء بعض الإشارات من هذا القبيل لدى الزّمخشري، بدا لنا أنّ ابن عاشور تلقّف تلك الإشارات، وتحوّلت لديه إلى أداة منتظمة في تحليل الخطاب. وبذلك يكون ابن عاشور فتح هذا الباب في تحليل الرّوابط بالانطلاق من التمثّل الكلّي للخطاب على نحو لا نجد له مثيلاً عند نظرائه من علماء المناسبة؛ بل عند أغلب محلّلي الخطاب المعاصرين، ذلك أنّ عنايتهم اقتصرت في الغالب على تحليل الأمثلة المصنوعة الّتي لا تتجاوز

في كثير من الأحيان الأزواج من الجمل، ولم يتح لأيّ من المعاصرين من محلّلي الخطاب في حدود علمنا أن تعامل مع مدوّنة واسعة سعة المدوّنة القرآنيّة، فواجه كلّ ما تطرحه من صعوبات في التّحليل. فاتّساع مدوّنة الخطاب القرآني مكّن علماء المناسبة من الوقوف على عدد من الصّعوبات في تحليل الخطاب لا يمكن الوقوف عليها بالاقتصار على أزواج الجمل، ومن ارتياد أصقاع في تحليل الخطاب لم يبلغها غيرهم. وقد حملهم ذلك على إيجاد الحلول لتلك الإشكالات الّتي طُرحت عليهم. لذلك رأينا أنّ عناية ابن عاشور مثلاً بالأبنية الكبرى فاقت عناية المعاصرين حتّى ممّن وضعوا هذا المفهوم نفسه، فنحن لا نجد لدى داك ولا عند غيره مثلاً تحليلاً لنصّ يضارع الخطاب القرآنيّ طولاً. ولا نجد عند المعاصرين عناية بالانسجام بين الفصول المكوّنة للخطاب الواحد كما هو الأمر في علم المناسبات بين السّور.

لقد أوقفنا البحث في الرّوابط في نهاية المطاف على أنّها ليست واسمة لعلاقات الانسجام؛ بل إنّ تمثّل المفسّر للبنية الكلّيّة للخطاب، وللعلاقات بين الجمل، هو المحدّد للوظيفة التي ينهض بها الرّابط، وهو المحدّد لنوع العلاقة الرّابطة بين أجزاء الخطاب. وهو ما يجعل الرّوابط أقرب إلى التّعليمات منها إلى العلامات. فالفاء مثلاً يمكن أن تُفهم على أنّها دعوة إلى البحث عن علاقة التّعقيب، ولكنّ تحديد طبيعة التّعقيب أهو تعقيب زمنيّ إحاليّ أم هو تعقيب تداوليّ يفيد التّرتيب في الذّكر، فذلك ما يحدّده تمثّل المحلّل للأبنية الكلّيّة والموضعيّة وللسّياق الذي يندرج ضمنه الرّابط؟

كذلك أوقفنا البحث في الرّوابط على العناية الخاصّة الّتي أولاها علماء المناسبة بالعلاقات غير الموسومة والعلاقات البيانيّة. وهي عناية لا نجد لها نظيراً عند المعاصرين الّذين كان جلّ اهتمامهم منصبّاً على تحليل واسمات الخطاب، وهو ما جعلهم لا يولون العلاقات غير الموسومة ما تستحقّه من اهتمام على غرار ما صنعه المشتغلون بالانسجام الإحاليّ الذين أولوا حالات عدم وسم الإحالة أو حذف العائد (Zero Anaphora) اهتماماً خاصاً.

إنّ ما توصّلنا إليه في البابين الثّاني والثّالث من أهمّيةِ تمثّل عالم المناسبات لأبنية الخطاب في تحديد أجزائه، وفي تحديد العلاقات التي تقوم الرّوابط بوسمها، هو ما دعانا في نهاية المطاف إلى التّوجّه إلى علاقات الانسجام ذاتها باعتبارها علاقات تصوّرية تمثّل العناصر الأوّليّة الّتي يتشكّل منها تمثّل محلّل الخطاب للعلاقات. وفي سياق سعينا إلى ضبط عدد هذه العلاقات وأصنافها وجدنا أنّها من الكثرة بحيث يعسر ضبطها وحصرها، كما وجدنا أنّ بعض الدّارسين يتحدّث عن أكثر من ألف نوع من العلاقات. ولقد بُذلت عدّة محاولات في تعريف هذه العلاقات وتصنيفها في دراسات تحليل الخطاب. غير أنّنا عثرنا على ضالّتنا في منوال الأوّليّات العرفانيّة لدى ساندرز وسبورن ونوت وآخرين. فقد بدا لنا هذا المنوال أقرب المناويل إلى نظريّة المناسبات وأكثرها واقعيّة من حيث التّعبير عن العمليّات الفعليّة التي يُجريها مستعمل الخطاب، منتجاً ومتقبّلاً، في تحديد العلاقات بين الجمل. فمن غير المعقول أن يستعرض السّامع مثلاً في كلّ واقعة من وقائع الخطاب عشرات العلاقات إن لم نقل المئات لكي ينتخب العلاقة المناسبة للسّياق. ومنوال الأوّليّات يقترح عدداً محدوداً من الأوّليّات العرفانيّة ينطلق منها السّامع لاشتقاق العلاقة الّتي يراها مناسبة. فتصنيف العلاقات في هذا المنوال يقوم على أربع أوّليّات أو بسائط عرفانيّة هي: أوّليّة العمليّة الأساسيّة، وهي عند أصحاب المنوال إمّا سببيّة وإما جمعيّة، والأوّليّة المتعلّقة بمصدر الانسجام، وهو عندهم لا يخرج عن أن يكون دلاليّاً أو تداوليّاً، والأوّليّة المتّصلة بالقطبيّة والعلاقة بحسبها إمّا سالبة وإما موجبة، والأوليّة المتعلّقة بالتّرتيب، وهي خاصّة بالعلاقات السّببية، والعلاقة بحسبها إمّا أساسيّة يُحافظ فيها على التّرتيب الّذي يفترض أنّه أصلي، فيقع تقديم السّبب على النّتيجة، وإما غير أساسيّة يقع فيها تقديم النّتيجة على السّبب. ثمّ يقع تفريع العلاقات بالجمع بين هذه الأوّليّات ليقع اشتقاق أصناف ثمانية من العلاقات هي أقرب إلى الأصناف الكبرى الّتي ينضوي تحتها عدد لا يحصى من العلاقات. والسّياق هو الكفيل بتحديد نوع العلاقة المطلوبة.

إنّ منوال الأوّليّات على أهمّيّته لم يكن يستجيب استجابة تامّة للعلاقات التي استخرجناها من مدوّنة علم المناسبات، ولاسيما صنف العلاقات البيانيّة الّذي لا نجد له موقعاً ضمن منوال الأوّليّات. ونظراً لشيوع هذا النّوع من العلاقات في الخطاب القرآنيّ، وفي الخطابات التي تعتمد اللّغة العربيّة على نحو خاصّ، قمنا بتعديل هذا المنوال لكي يكون ملائماً للمدوّنة الّتي نعمل عليها خاصّة ما يتّصل بالعمليّة الأساسية الّتي يجريها مستعمل الخطاب في تحديد علاقة الانسجام. وقد استلهمنا طريقة الزّركشي في تقديم علاقات المناسبة، واعتباره أنّ أوّل ما ينبغي لعالم المناسبات أن يبحث فيه: هل الجملة الثّانية مكمّلة للجملة الأولى أم مستقلّة عنها؟ (البرهان في علوم القرآن، 1: 37).

وفي تقديرنا، إنّ ما يخامر ذهن السّامع عندما تواجهه جملة جديدة في الخطاب هو أنّه يتساءل فعلاً: أَهذه الجملة مبيّنة لسابقتها أم هي مغايرة لها؟ ثمّ بعد ذلك يبحث في نوع المغايرة ودرجتها، وهنا يمكن أن ندرج العلاقات السّببية والجمعيّة. ولا ندري فعلاً إن كان النّاطقون باللّغات الهنديّة الأوربيّة يتساءلون للوهلة الأولى عن العلاقة السّببيّة قبل البيانيّة. فإن صحّ ذلك بحسب المعطيات التجريبيّة الّتي يقدّمها ساندز ورفاقه في بحوثهم، فإنّ الأمر ربّما يكون راجعاً إلى البيئة الثّقافيّة لتلك اللّغات.

وعلى الرغم من أنّنا لا نملك معطيات إحصائيّة دقيقة حول الأوّليّة الأساسيّة الّتي تخامر ذهن النّاطق باللّغة العربيّة، وهو يواجه جملة جديدة في الخطاب، وهو أمر يحتاج إلى بحوث تفصيليّة وتجريبيّة في هذا المجال، فإنّنا نفترض أنّ تصنيف الزّركشي السّابق لا يبعد عن الواقع، يعضده في ذلك تصنيف الجرجانيّ وعلماء البلاغة للعلاقات الّذي أرجعناه إلى مفهومي الاتّحاد والمغايرة، وعليهما تأسّس مفهوما كمال الاتّصال وكمال الانقطاع كما مرّ بنا. فلا يبعد أن يكون الجرجاني اعتمد في تصنيفه للعلاقات على محاولة تمثّل العمليّات التي تجري في ذهن السّامع وهو يتعامل مع جملة

جديدة. أَتكون الجملة الجديدة بيانيّة متّحدة في المعنى مع سابقتها أم تكون مغايرة لها؟ ثمّ بعد ذلك ينظر في درجة المغايرة بحثاً عن السّببيّة والجمعيّة.

ولعلّ من الأسباب التي دفعتنا إلى تعديل منوال الأوّليّات هو ما دعا إليه أصحاب نظريّة البنية البلاغيّة مان وتومبسون من ضرورة إيجاد صيغ متعدّدة من نظريّتهما في كلّ لغة، وإقرارهما أنّ العلاقات البلاغيّة في مصطلحهما تختلف من ثقافة إلى ثقافة ومن لغة إلى أخرى. وقد رأينا تبعاً لذلك أنّ نظريّة الأوليّات ينطبق عليها ما ينطبق على نظريّة البنية البلاغيّة باعتبارها نظريّة في علاقات الانسجام، فبالإمكان أن نتصوّر صيغاً متعدّدة من نظريّة الأوّليّات بحسب اختلاف الثّقافات واللّغات.

كذلك وجدنا أنّ أصحاب منوال الأوّليّات لا يولون اهتماماً يذكر للأبنية الكليّة في الخطاب، وأنّ اهتمامهم يكاد يقتصر على الأبنية الموضعيّة. وكنّا تبينّا في البابين الثّاني والثّالث من هذا البحث أنّ الاختلاف بين الأبنية الموضعيّة والكليّة ليس مجرّد اختلاف كمّيّ، بل إنّ تمثّل المحلّل للأبنية الكلّيّة غالباً ما ينعكس على تحليله للأبنية الموضعيّة، وأنّ نوع العلاقة في المستوى الموضعيّ غالباً ما يتحدّد قياساً إلى تمثّل المحلّل للبنية الكلّيّة للخطاب، وهو مصداق ما ذهب إليه داك من أنّ الأبنية الكلّيّة هي المتحكّمة في الأبنية الموضعيّة. فلا يمكن لمنوال يسعى إلى أن يكون شاملاً في تحليل الخطاب أن يُغفل هذا البعد الأساسيّ من أبعاد الخطاب، وهو ما دعانا إلى تزويد منوال الأوّليّات بمكوّن خاصّ بالأبنية الكبرى في الخطاب.

وقد تبيّن لنا فعلاً من تصنيف العلاقات، بحسب منوال الأوّليّات المعدّل الّذي اقترحناه، أنّ العلاقات البيانيّة طاغية في الخطاب القرآني على بقيّة أنواع العلاقات، وأنّ العلاقات التّداوليّة طاغية على العلاقات الدّلاليّة خاصّة في مستوى الأبنية الكبرى. وهو ما قادنا إلى استخلاص نتيجة قدّمناها في صيغة فرضيّة لا نستطيع أن نجزم بها؛ لأنّها تحتاج إلى بحوث في مجالات لم تلقَ إلى اليوم ما تستحقّه من عناية. والسّؤال الذي طرحناه هو:

هل يمكن أن نستنتج من غلبة العلاقات البيانيّة التداوليّة على الخطاب القرآنيّ أنّه يمكن تصنيف الخطاب القرآنيّ ضمن أحد نمطين من أنماط الخطاب هما النّمط البيانيّ أو النّمط الحجاجيّ؟ وهو سؤال يقوم على افتراض غلبة العلاقات البيانيّة على نمط الخطاب البيانيّ وغلبة العلاقات التّداوليّة على نمط الخطاب الحجاجيّ. ونكون بذلك أقصينا الأنماط الثّلاثة المتبقّية الشّائعة في دراسات تحليل الخطاب، وهي النّمط الوصفيّ والنّمط القصصيّ والنّمط الحواريّ.

وعلى الرغم من أنّه من الثّابت أنّ الخطاب القرآنيّ يشتمل على هذه الأنماط جميعها، فإنّ الأنماط الثلاثة الأخيرة لا تتجاوز مستوى المتتاليات من الجمل داخل السّورة الواحدة. وعلى الرغم مما توصّل إليه صولة في بحثه في **(الحجاج في القرآن)** من أهمّيّة الحجاج في الخطاب القرآنيّ، فإنّ بحثه لم يتجاوز العلاقات الموضعيّة بين أزواج الجمل في حديثه عن العدول الكمّيّ بالزّيادة، وهو يناسب عنده علاقات الإطناب، والعدول الكمّيّ بالنّقصان، وهو يناسب عنده علاقات الإيجاز. ولم نلحظ لديه اهتماماً بالأبنية الكلّيّة للخطاب القرآنيّ، ولاسيما الأبنية العليا.

وليس بوسعنا أن نجزم بإمكانيّة إدراج الخطاب القرآنيّ كلّه ضمن نمط محدّد من نمطي الخطاب؛ ذلك أنّنا نفتقر إلى اليوم إلى نظريّة واضحة المعالم تتعلّق بالنّصّ البيانيّ، فهذا النّوع من النّصوص لم يحظ في حدود ما نعلم بما حظيت به بقيّة أنماط النّصوص من عناية أدّت إلى نشأة عدّة نظريّات تهتمّ بالسّرد والحجاج والمحادثة والوصف. لكنّ الثّابت لدينا اليوم أنّه يمكن، بحسب ما ذهب إليه أدام، أن نصنّف متتالية من الجمل ضمن نمط نصيّ محدّد، مع إمكانيّة أن تنهض تلك المتتالية بوظيفة ضمن النّصّ المشتمل عليها مثل الوظيفة الّتي ينهض بها الوصف ضمن النّصّ السّرديّ مثلاً، وتتمثّل في إيقاف تقدّم الأحداث في السّرد أو إبطاء السّرد.

وهنا يبقى السّؤال مطروحاً حول النّمط النّصّيّ المهيمن على بقيّة الأنماط

في الخطاب القرآني؛ أهو النّمط الحجاجيّ أم البياني؟ وتبقى الإجابة عنه رهناً بتشكّل معالم نظريّة واضحة حول النصّ البيانيّ.

إنّ أهمّ نتيجة يمكن أن نخلص إليها من هذا البحث، في نهاية المطاف، أنّ نظريّة المناسبة تمثّل صيغة متقدّمة من صيغ نظريّة النّظم، كما تشكّلت لدى الزّمخشريّ على نحو خاصّ. وعلى الرغم ممّا يذهب إليه بعض الدّارسين من أنّ الزّمخشري اكتفى في تفسيره بإجراء نظريّة النّظم التي وضعها الجرجانيّ في تحليل الخطاب القرآني، فإنّنا نرى أنّ الزّمخشري كان رائد مدرسة بلاغيّة برأسها، ساهم في تأسيس رؤية بلاغيّة نراها أقرب إلى «تحليل الخطاب» من الرّؤية البلاغيّة السّائدة. فما قام به الزّمخشريّ في تفسيره لا يمكن أن ننظر إليه على أنّه مجرّد إجراء تطبيقيّ لما اهتدى إليه الجرجاني من قواعد المعاني والبيان، كما ذهب إليه صمّود في إثر عتيق مثلاً (صمّود، 1981: 312)، وحتّى من تناولوا «إضافات الزّمخشري» مثل ضيف وعتيق، فإنّهم لم يتوقّفوا عند مساهمته في مجال نظم الخطاب، واكتفوا بالحديث عن بعض الإضافات الجزئيّة الّتي تدور في فلك نظريّة الجرجاني (ضيف، 1995: 243؛ عتيق، 263).

وقد وجدنا أنّ قلّة من الدّارسين تفطّنوا إلى عدم تقيّد الزّمخشريّ بمفهوم النّظم في صيغته الجرجانيّة، وخروجه عن المبادئ التي وضعها الجرجاني للوصل والفصل بين الجمل، نظراً إلى أنّ مفهوم النّظم عند الزّمخشريّ أوسع من أن يتحدّد بتلك المبادئ؛ «لأنّ الّذي يواجه النصّ، ويعالجه علاجاً بلاغيّاً، لا يستطيع أن يلتزم بهذه الدّائرة الضّيّقة الخانقة» على حدّ عبارة محمّد أبي موسى في بحثه في (**البلاغة القرآنيّة في تفسير الزّمخشريّ**) (أبو موسى، 1988: 246). وعلى الرغم من حرص أبي موسى في بحثه على استقصاء أثر الزّمخشريّ في الدّراسات البلاغيّة اللّاحقة، فإنّ اقتصاره على كتب البلاغة حرمه من الوقوف في نظرنا على أهمّيّة ذلك الأثر الّذي يلمسه الباحث في شروح الكشّاف أكثر ممّا يلمسه في كتب البلاغة[1]. فنحن نلمس

(1) انظر مثلاً الباب الثّاني من بحث محمد أبي موسى، وقد اقتصر فيه على أثر =

أثر هذه الرّؤية البلاغيّة الّتي أسّسها الزّمخشريّ في شروح **(الكشّاف)**[1]، وفي جهود علماء المناسبات من أمثال ابن عاشور أكثر ممّا نلمسها لدى السّكّاكي والقزويني وشرّاحهما.

وبذلك يمكن أن نعدّ مفهوم المناسبة امتداداً لمفهوم النّظم في صيغته الزّمخشريّة الّتي تمكّنت من تجاوز المستوى الموضعيّ للعلاقات بين أزواج الجمل إلى مستوى الخطاب، أكثر من كونه امتداداً لمفهوم النّظم في صيغته الجرجانيّة التي لم تفلح في كسر القيود النّحويّة، ولم تفلح في تجاوز إطار الأزواج من الجمل؛ بل إنّنا رأينا الجرجاني يقيس العلاقات بين أزواج الجمل على العلاقات بين الكلم في الجملة الواحدة. فالنّظم عند علماء المناسبة هو توخّي معنى الخطاب في معاني الجمل خلافاً للنّظم عند الجرجاني الذي يقوم على «توخّي معاني النّحو في معاني الكلم».

ولعلّ هذا المفهوم للنّظم عند الجرجاني هو ما حمل صولة على رفضه واعتبار «نظريّة النّظم عند الجرجاني مغرقة في الضّيق وفي الذّاتيّة» (صولة، 2001: 690)، وإلى اعتبار بلاغة النّظم عاجزة عن استيعاب البعد الحجاجيّ في الخطاب القرآنيّ، وهو ما يتطلّب الانطلاق من بلاغة الحجاج. يقول صولة في خاتمة أطروحته إنّ «نظريّة النّظم بانتقالها من تحليل الجملة إلى تحليل الخطاب؛ أي بانتقالها من النّظر في كيفيّة نظم الجملة إلى النّظر في كيفيّة نظم الخطاب، أدّت إلى جعل تحليل الخطاب خاضعاً للمبدأ الّذي يطلق عليه اليوم في نظريّات تحليل الخطاب "مبدأ الانسجام"» (صولة،

= الزّمخشري في السّكّاكي والقزويني والتّفتازاني وابن الأثير والعلوي (أبو موسى، 1988: 595-735).

(1) صدر أخيراً شرح الطّيبي (ت 743هـ) للكشّاف الموسوم بـ(فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب) في سبعة عشر مجلداً، وهو حاشية الطّيبي على الكشّاف. وطبعته هي ثمرة جهد مجموعة من المحقّقين بإشراف محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، وقد صدر عن وحدة البحوث والدراسات التابعة لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم سنة 2013م.

2001: 619). وهو يدعم فكرته بما ورد لدى الجرجاني في سياق بيان أنّ إعجاز القرآن يرجع إلى النّظم لا إلى اللّفظ. يقول: «وبهرهم أنّهم تأمّلوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، و يُرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق. بل وجدوا اتّساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حكّ بيافوخه السّماء موضع طمع حتّى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول، وخلدت القروم فلم تملك أن تصول» (دلائل الإعجاز، 39).

إنّ ما ذهب إليه صولة من فهم للانسجام على أنّه مطابق لمفهوم النّظم عند الجرجاني مجافٍ للواقع في تقديرنا، وهو لا يختلف في ذلك عن الّذين فهموا الانسجام على أنّه مطابق لمفهوم الاتّساق النّحويّ. وكلام الجرجاني في هذا الموضع وفي غيره واضح الدّلالة على أنّ النّظم عنده لا يتجاوز نظم الكلم داخل الجملة وفق قواعد يضبطها النّحو، وأنّ مزيّة المتكلّم إنّما تتمثّل في التّوفيق بين اختيار الكلمة الملائمة والقيود التي يفرضها عليه النّحو في مستوى التّوزيع، وهو ما عبّر عنه بـ«توخّي معاني الكلم في معاني النّحو»، فالنّظم عند الجرجاني أقرب إلى الاتّساق النّحويّ منه إلى الانسجام.

أمّا النّظم في فهم الزّمخشريّ، وفي فهم علماء المناسبة الّذين استقوا من حوضه، فهو أقرب إلى مفهوم الانسجام، وهو ترتيب للمعاني وفق منطق الخطاب الّذي يحدّده الغرض الكلّيّ منه، وليس ترتيباً للألفاظ وفق قواعد النّحو والإعراب.

وفي تقديرنا، إنّ النّظم/المناسبة في مفهوم الزّمخشريّ، وكما تجلّى عند علماء المناسبة، وعند ابن عاشور على نحو خاصّ، أوسع ممّا هو لدى الجرجانيّ، وأقرب إلى بلاغة الحجاج منه إلى بلاغة العبارة. فالنّظم يقترن عند الزمخشريّ بترتيب المعاني، وهو يرتبط عند ابن عاشور بترتيب الحجج وبترتيب الخطاب. وكثيراً ما وجدنا أنّ ابن عاشور يتمثّل أجزاء السّورة

الواحدة بالاعتماد على نموذج الخطبة التي تمثّل شكلاً من أشكال الخطاب الحجاجي، وهو يفسّر نظم الآيات في سلك السّورة بمدى نجاعتها في تحقيق الغرض الإقناعي للسّورة.

يقول ابن عاشور في بيان مفهوم النّظم، الذي هو مناط الإعجاز والتّحدّي بالقرآن: «وإنّما كان التّحدّي بسورة، ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن؛ لأنّ من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلّا بالنّظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض، وإنّما تنزّل سور القرآن في أغراض مقصودة، فلا غنى عن مراعاة الخصوصيّات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسب الغرض، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام، وصحّة التّقسيم، ونكت الإجمال والتّفصيل، وأحكام الانتقال من فنّ إلى آخر من فنون الغرض، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرّجوع، وفصل الجمل ووصلها، والإيجاز والإطناب، ونحو ذلك ممّا يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام، وتلك لا تظهر مطابقتها جليّة إلّا إذا تمّ الكلام، واستوفى الغرض حقّه، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجاز يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي لجمله وتراكيبه وفصاحة ألفاظه. فكانت السّورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشّاعر لا يحكم لها بالتفوّق إلا باعتبارات مجموعها بعد اعتبار أجزائها» (التّحرير والتّنوير، 1: 337).

وقد استلهم ابن عاشور هذا المعنى من الطّيبي في شرحه للكشّاف في معرض تفسير سورة الأنفال، فبعد أن حلّل نظم القصص الوارد في السّورة خلص إلى القول: «ولهذا السّرّ [سرّ النّظم] كان التّحدّي بالسّورة وإن كانت قصيرة، دون الآيات وإن كانت ذوات عدد» (فتوح الغيب، 7: 54). ولذلك لا نرى أيّ تعارض بين مبدأ الانسجام والمبدأ التّداوليّ كما ذهب إلى ذلك صولة؛ إذ إنّ تأثير الخطاب القرآني يرجع، في تقديرنا، إلى ترتيب أجزائه وانسجامها. وهو أمر يتجاوز في نظرنا نحويّة الخطاب، ويرجع إلى تمثّل الخطاب والغرض الكلّي منه.

ولعلّ القاعدة التي صاغها القاضي أبو الفضل المغربي (ت 865 هـ)، ونقلها عنه السّيوطي والبقاعي، وعدّها البقاعي أفضل ممّا في كتابه (**نظم الدّرر**) بأكمله، توضّح أنّ مفهوم المناسبة مفهوم تداوليّ، وأنّ ما يجمعه بمفهوم الانسجام أكثر ممّا يجمعه بمفهوم الاتّساق، وهي قوله: «الأمر الكليّ المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنّك تنظر إلى الغرض الّذي سيقت له السّورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدّمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السّامع إلى الأحكام أو اللّوازم التّابعة له الّتي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها. فهذا هو الأمر الكليّ المهيمن على حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا فعلته تبيّن لك وجه النّظم مفصّلاً بين كل آية وآية في كلّ سورة» (الإتقان، 3: 376).

ونكتفي بسوق هذه الملاحظة على سبيل الإجمال، وإن كان الأمر يحتاج إلى بحوث تفصيليّة في هذا المجال للوقوف على ما طرأ على مفهوم النّظم؛ لكي يصبح أداة فعّالة في تحليل الخطاب في كلّ أبعاده الكلّيّة والموضعيّة. كما يتطلّب دراسة متأنّية لابن عاشور على نحو خاصّ لتبيّن ما أدخله من تغييرات على المفاهيم النّحويّة والبلاغيّة لتلائم متطلّبات تحليل الخطاب في مستوياته الموضعيّة والكلّيّة على حدّ سواء.



قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر وأمّات الكتب:

- ابن أبي الإصبع المصري، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر (ت 654هـ):
  - بديع القرآن، تقديم وتحقيق: حفني محمّد شرف، نهضة مصر، القاهرة، 1957م.
  - تحرير التحبير في صناعة الشّعر والنّثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: حفني محمّد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1383هـ/ 1963م.
- ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السّجستاني الحنبليّ، (ت 316هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق: محبّ الدّين عبد السّبحان واعظ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط2، 1423هـ- 2002م، 5ج، 2م.
- ابن الأثير، نصر الله بن محمّد ضياء الدّين (ت 637هـ)، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر-القاهرة، الفجالة، 1973م، 4ج.

- ابن تيميّة الحرّاني، تقيّ الدّين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ):
    - رسالة في علوم القرآن: رسالة في بيان أنّه ليس في القرآن لفظة زائدة لا تفيد معنى أو لمجرّد التّأكيد المحض دون فائدة جديدة، تحقيق: علي بن أحمد الكندي المرر، مؤسّسة بينونة، أبو ظبي، 2008م.
    - رسالة في الحقيقة والمجاز ضمن مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم. مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1416هـ/ 1995م، 20ج، ص400-497.
- ابن جعفر، أبو الفرج قدامة (ت 337هـ)، نقد الشّعر، تحقيق: محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د-ت).
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت 392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النّجّار، المكتبة العلميّة-مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1952-1956م.
- ابن الحاجب الكرديّ المالكي، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو جمال الدين (ت 646هـ)، الشّافية في علم التّصريف، تحقيق حسن أحمد العثمان، المكتبة المكيّة، مكة، 1415هـ/ 1995م.
- ابن خزيمة، أبو بكر السلّمي النّيسابوري، محمّد بن إسحاق (ت 311هـ)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ/ 1970م، 4ج.
- ابن رشيق القيروانيّ الأزدي، أبو عليّ الحسن (ت 463هـ)، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1401هـ/ 1981م، 2ج.
- ابن الزّبير الغرناطيّ، أحمد بن إبراهيم (ت 708هـ):
    - البرهان في ترتيب سور القرآن، تحقيق: محمّد شعباني، منشورات

وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الرّباط، 1990م.

- البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: سعيد الفلّاح، دار ابن الجوزي، الرّياض، 1428هـ/ 2007م.

- ملاك التّأويل القاطع بذوي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللّفظ من آي التّنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.

- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللّفظ من آي التّنزيل. تحقيق: محمود كامل أحمد، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1982م.

- ابن السّرّاج، أبو بكر محمّد بن السّريّ بن سهل النّحويّ (ت 316هـ)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1417هـ/ 1996م، 3ج.

- ابن سينا، الحسين أبو علي (ت 428هـ):

- كتاب النّجاة في الحكمة الطبيعيّة والمنطقيّة والإلهيّة، نقّحه وقدّم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.

- عيون الحكمة، تحقيق وتقديم: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات-دار القلم، الكويت-بيروت، ط2، 1980م.

- ابن طباطبا العلويّ، أبو الحسن محمّد بن أحمد (ت 322هـ)، عيار الشّعر، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم، الرّياض، 1405هـ/ 1985م.

- ابن عاشور، محمد الطّاهر، (ت 1973م)، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م، 30ج.

- ابن قتيبة الدّينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت 276هـ)، الشّعر والشّعراء، تحقيق: محمّد أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1982م، 2ج.
- ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر أيّوب الزرعي أبو عبد الله (ت 751هـ)، التّبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان (ت 940هـ)، تحقيق المناسبة والملاءمة والتّأثير، تحقيق: محمّد بن علي بن إبراهيم، ضمن مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشّريعة واللّغة العربيّة وآدابها، ج15، العدد 27، جمادى الثّانية 1424هـ، ص327-359.
- ابن مالك الطّائي الجيّاني الأندلسي، جمال الدّين محمّد بن عبد الله (ت 672هـ):
  - شرح التّسهيل: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا وطارق فتحي السّيّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422هـ-2001م، 3ج.
  - شرح الكافية الشّافية، تحقيق وتقديم: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أمّ القرى-دار المأمون للتّراث، مكة، 1982م، 5ج.
- ابن المعتزّ، أبو العبّاس عبد الله (ت 296هـ)، البديع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، 1410هـ/ 1990م.
- ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990م، 15ج.
- ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ):
  - شرح قطر النّدى وبلّ الصّدى، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط11، 1383هـ/ 1963م.

- مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح: عبد اللّطيف محمّد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000م، 7ج.
- ابن يعقوب المغربي (ت 1128هـ)، مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التّلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، 4ج.
- ابن يعيش الموصليّ، موفّق الدين أبو البقاء يعيش بن علي (ت 643هـ)، شرح المفصّل للزّمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م، 6ج.
- أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422هـ/ 2001م، 8ج.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شدّاد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط-محمد كامِل قره بللي، دار الرّسالة العالميّة، بيروت، 1430هـ/ 2009م. 7ج.
- أبو السّعود العماديّ، محمّد بن محمّد بن مصطفى (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- أبو الفتح العبّاسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد (ت 963هـ)، معاهد التّنصيص على شواهد التّلخيص، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- الأستراباذي، رضيّ الدين (ت 686هـ)، شرح الرّضيّ على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط2، 1996م، 5ج.

- الأسد آبادي، القاضي أبو الحسن عبد الجبار (ت 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16ج، إعجاز القرآن، قوّم نصّه: أمين الخولي، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1960م.
- الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه عصام الدّين (ت 945هـ)، الأطول في علوم البلاغة، قدّم له: هاشم محمّد هاشم، المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008م.
- الإسكافي، محمّد بن عبد الله (ت 420هـ)، درّة التّنزيل وغرّة التّأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، اعتنى به خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، 2002م.
- الآمدي، علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1424هـ-2003م، 4ج.
- الأنباري، عبد الرّحمن أبو البركات (ت 577هـ):
  - أسرار العربيّة، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، 1995م.
  - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ-2003م.
- البخاري، محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله، (ت 256هـ)، الجامع الصّحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت، ط3، 1987م، 6ج.
- البقاعي، برهان الدّين أبو الحسن إبراهيم بن عمر (ت 885هـ):
  - مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السّميع محمّد أحمد حسنين، مكتبة المعارف، الرياض، 1408هـ-1987م، 3ج.

- نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسّور، تحقيق محمد عبد الحميد، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت)، 22ج.
- التّرمذيّ السّلمي، محمّد بن عيسى أبو عيسى (ت 279هـ)، الجامع الصّحيح، سنن التّرمذيّ، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرين، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 1395هـ، 5ج.
- التّفتازاني، سعد الدّين (ت 793هـ):
- شرح التّلويح على التّوضيح لمتن التّنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.
- مختصر على تلخيص المفتاح، ضمن شروح التّلخيص، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، 4ج.
- المطوّل على التّلخيص، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، الأستانة، 1304هـ.
- التّهانوي، محمّد علي (ت بعد 1158هـ)، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النصّ الفارسيّ إلى العربيّة: عبد الله الخالدي، التّرجمة الأجنبيّة: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، 2ج.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ)، البيان والتّبيين، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، 4ج.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمّد (ت 471هـ أو 474هـ):
- أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني-دار المدني، القاهرة-جدّة، 1412هـ/ 1991م.
- دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م.

- المفتاح في الصّرف، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
- المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثّقافة والإعلام-دار الرّشيد، بغداد، 1982م، 2ج.
- الجرجانيّ، أبو الحسن علي بن عبد العزيز (ت 392هـ)، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، تحقيق وشرح: محمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي، المكتبة العصريّة، بيروت-صيدا، 1427هـ/ 2006م.
- الجرجانيّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ السّيد الشّريف (ت 816هـ):
- التّعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
- حاشية على المطوّل، مطبعة الحاج محرّم أفندي البوسنوي، الأستانة، 1304هـ.
- الدّاني الأندلسيّ، أبو عمرو (ت 444هـ)، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: غانم قدّوري الحمد، منشورات مركز المخطوطات والتّراث والوثائق، الكويت، 1414هـ/ 1994م.
- الدّسوقيّ، محمّد بن أحمد بن عرفة (ت 1230هـ):
- حاشية على شرح السّعد، ضمن شروح التّلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، 4ج.
- حاشية الدّسوقي على مختصر المعاني، مكتبة رشيديّة، كراتشي، (د.ت)، 2ج.
- الفخر الرّازي، محمّد بن عمر (ت 606هـ):
- التّفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط4، 2001م.

- المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1418هـ/ 1997م، 6ج.
- الزجّاجي، أبو القاسم (ت 337هـ)، حروف المعاني، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1985م.
- الزّركشيّ، أبو عبد الله محمّد بن بهادر بن عبد الله (ت 794هـ):
- البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمّد محمّد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1376هـ -1957م، 4ج.
- الزّركلي، خير الدّين بن محمود بن محمّد بن علي بن فارس، (ت 1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.
- الزّمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت 538هـ)، الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تحقيق: عبد الرزّاق المهدي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 2002م.
- السّبكي، بهاء الدّين (ت 773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التّلخيص، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، 4ج.
- السّرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت 490هـ)، أصول السّرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/ 1993م.

- السكّاكي، أبو يعقوب (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1407هـ/ 1987م.
- سيبويه، أبو بشر عَمرو بن عثمان بن قَنبر (ت 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ/ 1988م، 5ج.
- السّيوطي، جلال الدّين (ت 911هـ):
  - الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1974م، 4ج.
  - أسرار ترتيب القرآن، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، دار الفضيلة، القاهرة، 2002م.
  - الاقتراح في علم أصول النّحو، تحقيق: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1426هـ/ 2006م.
  - قطف الأزهار في كشف الأسرار، تحقيق: أحمد بن محمد الحمادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الدّوحة، 1994م.
  - مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، تحقيق: عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، مكتبة دار المنهاج، الرياض، 1426هـ/ 2005م.
  - مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، تحقيق: محمّد يوسف الشّربجي، ضمن مجلّة الأحمديّة، العدد4، جمادى الأولى 1420هـ، آب/ أغسطس 1999م، ص73-112.
  - المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/ 1998م، 2ج.
  - معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، 3ج.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميّة، الكويت، 1980م، 7ج.
- الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخمي الغرناطيّ (ت 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبر-العقربيّة، 1417هـ/ 1997م، 6ج.
- الشّوكاني، محمّد بن عليّ (ت 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية والدّراية من علم التّفسير، تحقيق: عبد الرّحمن عميرة ولجنة التّحقيق والبحث العلميّ بدار الوفاء، دار الوفاء، المنصورة، 1994م.
- الطّوسي، نصير الدّين محمّد بن الحسن (ت 672هـ)، تجريد المنطق، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408هـ/ 1988م.
- الطّيبي، شرف الدّين الحسين بن عبد الله (ت 743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب، وهو حاشية الطّيبي على الكشّاف، تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف محمد عبد الرّحيم سلطان العلماء، جائزة دبي الدّوليّة للقرآن الكريم: وحدة البحوث والدّراسات، دبي، 1434هـ/ 2013م، 17م.
- الغزالي الطّوسي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد (ت 505هـ)، المستصفى من علم أصول الفقه، تحقيق وتعليق: محمّد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/ 1997م، 2ج.
- الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي نجّار، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ/ 1983م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرّائي، وزارة الثّقافة والإعلام بالجمهوريّة العراقية-دار الرّشيد، بغداد، 1980م، 8ج.

- القرآن الكريم، مصحف المدينة النّبويّة، إشراف: وزارة الحجّ والأوقاف، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة المنوّرة، 1406هـ.
- القرطاجنّي، أبو الحسن حازم (ت 684هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم: محمّد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط3، 1986م، 2ج.
- القرطبيّ، ابن مضاء (ت 592هـ)، كتاب الردّ على النّحاة، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1982م، ط2.
- القزويني، الخطيب جلال الدّين محمّد بن عبد الرّحمن (ت 739هـ):
  - الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1419هـ/ 1998م.
  - الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993م، 3م، 6ج.
  - التّلخيص في علوم البلاغة، تحقيق وشرح: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1932م.
- الكرماني، محمود بن حمزة تاج القرّاء (ت 505هـ):
  - البرهان في توجيه متشابه القرآن، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، 1977م.
  - غرائب التّفسير وعجائب التأويل، تحقيق: شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة للثّقافة الإسلاميّة-مؤسّسة علوم القرآن، جدّة-بيروت، 1403هـ/ 1983م، 2ج.
- الكفويّ، أبو البقاء (ت 1094هـ)، الكلّيّات: معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق: عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1998م.

- المالقيّ، أحمد بن عبد النّور (ت 702هـ)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخرّاط، مطبوعات مجمع اللّغة العربية، دمشق، 1394هـ/ 1974م.
- المرادي، الحسن بن قاسم (ت 749هـ)، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- المرزباني، أبو عبيد الله محمّد بن عمران (ت384هـ)، الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء، جمعيّة نشر الكتب العلميّة، القاهرة، 1343هـ-1924م.
- ناظر الجيش، محبّ الدّين محمّد بن يوسف بن أحمد (ت 778هـ)، شرح التّسهيل المسمّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد فاخر وآخرين، دار السّلام، القاهرة، 1428هـ/ 2007م، 11ج.

ب- المراجع:

1- المراجع العربيّة والمعرّبة:

- أبو زيد، أحمد، التّناسب البياني في القرآن: دراسة في النظم المعنوي والصوتي، منشورات كليّة الآداب، الرّباط، 1992م.
- أبو غزالة (إلهام)، وخليل أحمد (علي) مدخل إلى علم لغة النصّ، تطبيقات لنظريّة روبرت دي بوجراند و ولفغانغ دريسلر، دار الكاتب، القاهرة، 1992م.
- أبو موسى، محمّد محمّد، البلاغة القرآنيّة في تفسير الزّمخشريّ وأثرها في الدّراسات البلاغيّة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988م.
- أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربيّة: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1949م.

- الإصلاحي، أمين أحسن، تدبرِ قرآن، 1983م. قابل للمعاينة على الموقع الآتي باللّغتين الأورديّة والإنجليزيّة [تمّت المعاينة بتاريخ: 30/ 8/ 2014م] .
URL: http//:www.tadabbur-i-quran.org/text-of-tadabbur-i-quran/
- أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978م.
- إيكر، خديجة، تقرير لمناقشة أطروحة دكتوراه دولة بعنوان «لسانيّات الخطاب القرآني: مظاهر الاتّساق والانسجام» بجامعة شعيب الدّكالي، الجديدة، المغرب، 2007م، ضمن موقع مركز الدراسات القرآنية بالمغرب على الشبكة العالمية للمعلومات على العنوان:
URL: http://www.alquran.ma/Article.aspx?C=5789
[تمت المعاينة بتاريخ: 27 آب/ أغسطس، 2014م]
- بحيري، سعيد حسن، علم لغة النصّ المفاهيم والاتّجاهات، مؤسّسة المختار، القاهرة، ط2، 2010م.
- بدوي، عبد الرّحمن، أرسطو عند العرب: دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978م.
- براون (جيليان)، ويول (جورج)، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997م.
- بكّار، يوسف حسين، بناء القصيدة في النّقد العربيّ القديم (في ضوء النّقد الحديث)، دار الأندلس، بيروت، 1982م.
- بن صوف، مجدي، علم الأدب عند السّكّاكي: بحث في انتظام التّصوّرات اللّسانيّة في مفتاح العلوم، المعهد العالي للدّراسات الأدبيّة والعلوم الإنسانيّة بتونس-دار ميسكيلياني، تونس-زغوان، 2010م.
- بوجراند، روبيرت دي، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.

- تودوروف، تزفيتان، الشعريّة، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط2، 1990م.
- الجابري، محمّد عابد:
  - بنية العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009م.
  - تكوين العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط10، 2009م.
- جاكندوف، راي، علم الدّلالة والعرفانيّة. ترجمة وتقديم: عبد الرّزّاق بنّور، دار سيناترا-المركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس، 2010م.
- جدول إحصائيّات سور القرآن على الموقع:

URL: http://www.intellaren.com/articles/ar/qss

[تاريخ المعاينة : 28/ 1/ 2013م].
- جنيت، جيرار، خطاب الحكاية: بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلّي، المجلس الأعلى للثّقافة-الهيئة العامّة للمطابع الأميريّة، القاهرة، ط2، 1997م.
- خلف الله، محمد أحمد، الفنّ القصصيّ في القرآن، سينا للنّشر-القاهرة، والانتشار العربيّ-بيروت، ط4، 1999م.
- خليف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النّفس: دراسة في القصيدة العينيّة، دار الأحد، البحيري إخوان، بيروت، 1974م.
- خضر، محمد مشرف، بلاغة السّرد القصصيّ في القرآن الكريم، دار العواصم، القاهرة، 2004م.
- خطّابي، محمد، لسانيّات النّصّ: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2006م.
- داك، تون فان:
  - النصّ والسّياق: استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي،

ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء-بيروت، 2000م.
- علم النّصّ: مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، 2005م.
- درّاز، محمد عبد الله، النّبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، دار الثّقافة، الدّوحة، 1985م.
- ريبول (آن)، وموشلير (جاك)، القاموس الموسوعي للتّداوليّة، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين من الجامعات التونسيّة بإشراف عزّ الدّين المجدوب، المركز الوطني للتّرجمة، تونس، 2010م.
- الزّنّاد، الأزهر:
- نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً، المركز الثّقافي العربي، بيروت، 1993م،
- النّصّ والخطاب: مباحث لسانيّة عرفنيّة، مركز النّشر الجامعيّ ودار محمّد علي الحامّي للنّشر، تونس، 2011م.
- السّوداني، حسين، الأسس اللّغويّة لدلالة الالتزام في التّراث العربيّ: بحث لنيل شهادة الدّكتوراه في اللّغة العربيّة وآدابها، مرقونة بكلّيّة الآداب بمنّوبة، 2012م.
- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، وآخرون، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008م.
- الشّاوش، محمّد، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة: تأسيس نحو النصّ، كلّيّة الآداب بمنوبة والمؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، 2ج، 2001م.
- الشّريف، صلاح الدّين، خواطر شكّ نظريّة حول كفاية القراءة اللّغويّة، ضمن القراءة والكتابة: أعمال النّدوة المنعقدة بكليّة الآداب والعلوم

الإنسانيّة بتونس من 30 آذار/ مارس إلى 2 نيسان/ أبريل 1982م، منشورات جامعة تونس الأولى، كليّة الآداب بمنّوبة، تونس، 1989م، ص217-306.

- شعباني، محمّد، دراسة حول كتاب البرهان في ترتيب سور القرآن لابن الزبير الغرناطي، ضمن البرهان في ترتيب سور القرآن، تحقيق محمّد شعباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمملكة المغربية، الرّباط، 1990م، ص9-175.
- صكّوحي، كورنيليا فون راد، لسانيّات النّصّ أو لسانيّات ما بعد الجملة وما قبل الخطاب، ضمن: حمّادي صمّود (مشرفاً): مقالات في تحليل الخطاب، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منّوبة، 2008م، ص49-76.
- صمّود، حمّادي، التّفكير البلاغيّ عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية-كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس، تونس، 1981م.
- صولة، عبد الله:
  - الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي-كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة-دار المعرفة للنّشر، بيروت-تونس، ط2، 2001م.
  - دلالة الالتزام: من المنطق العربي في القديم إلى اللسانيات المعاصرة: محاولة في تجديد المفهوم، ضمن ندوة المعنى وتشكّله، منشورات كليّة الآداب، منّوبة، 2003م، ج2، ص515-524.
- ضيف، شوقي، البلاغة: تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995م.

- عبد الحميد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- عبد الحميد، مصطفى شعبان، المناسبة في القرآن: دراسة لغويّة أسلوبيّة للعلاقة بين اللّفظ والسّياق اللّغويّ، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، 2007م.
- عتيق، عبد العزيز، تاريخ البلاغة العربيّة، دار النّهضة العربيّة، بيروت، (د.ت).
- عرقسوسي (محمد خير حسن)، وعثمان (حسن ملا)، ابن سينا والنفس الإنسانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م.
- الفراهي، عبد الحميد:
  - تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، جمع ونشر: أختر أحسن إصلاحي وأمين أحسن إصلاحي، الدّائرة الحميدية، نيودلهي، 2008م.
  - دلائل النّظام، جمع بدر الدّين الإصلاحي، الدّائرة الحميديّة، نيودلهي، 1968م.
- الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللّغة النصّي بين النّظرية والتّطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، القاهرة، 2000م.
- الفلّاح، سعيد، دراسة حول ابن الزبير وكتابه ملاك التّأويل، ضمن: ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م، ص32-139.
- القاضي، محمّد، الخبر في الأدب العربيّ: دراسة في السّرديّة العربيّة، كليّة الآداب بمنّوبة، ودار الغرب الإسلاميّ، تونس/بيروت، 1998م.
- المبخوت، شكري:
  - نظريّة الحجاج في اللّغة، ضمن: حمّادي صمّود (مشرفاً)، أهمّ

نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، كليّة الآداب منّوبة، سلسلة آداب، منّوبة، المجلّد XXXIX، 1998م، ص351-385.

- دائرة الأعمال اللّغويّة: مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2010م.
- مصلوح، سعد، نحو أجروميّة للنّصّ الشّعريّ، مجلّة فصول، مج10، ع1-2، 1991م، ص151-166.
- مفتاح، محمّد، مجهول البيان، دار توبقال، الدّار البيضاء، 1990م.
- المهيري، عبد القادر، نظرات في التّراث اللّغويّ العربيّ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن. تعديل فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر وآخرين، منشورات الجمل، بالتعاون مع مؤسسة كونراد-أدناور، كولونيا/بغداد، 2008م.
- النّيلي، عالم سبيط، النّظام القرآني: مقدّمة في المنهج اللّفظي، مكتبة بلوتو، بغداد، ط2، 2003م.
- الهمّامي، ريم، الاقتضاء وانسجام الخطاب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2013م.

2- المراجع باللّسان الأجنبي:

- Adam, Jean Michel :
  - 1992, Les textes: Types et prototypes, Récit, description, argumentation, explication et dialogue, Paris, Nathan.
  - 1999, linguistique textuelle, Des genres de discours aux textes, Paris, Nathan- Université.
- Anscombre, Jean-Claude & Ducrot, Oswald, 1983, L'argumentation dans la langue, Bruxelles, Mardaga.
- Ariel, Mira, 2001, Accessibility theory: An overview, In, Ted

Sanders, Joost Schilperoord, and Wilbert Spooren, (eds.), Text representation: Linguistic and psycholinguistic aspects (pp.29-87), Amsterdam: John Benjamins.

- El-Awa, Salwa, 2006, Textual relations in the Qur'an: relevance, coherence and structure, London- New York: Routledge.
- Ballard, D. Lee, Conrad, Robert J. and Longacre, Robert E, 1971, The Deep and Surface Grammar of Interclausal Relations, Foundations of Language, Vol. 7, No. 1 (Feb. 1971), pp. 70-118. [On line] Availble URL: http://www.jstor.org/stable/25000512.
- Barthes, Roland, 1973, Théorie du Texte, In. Encyclopaedia Universalis [en ligne] URL: http://www.universalis.fr/encyclopedie/theorie-du-texte/
- Bartlett, Frederic Charles,1995, Remembering: A study in experimental and social psychology, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bateman, John A, and Rondhuis, Klaas Jan, 1997, Coherence relations: towards a general specification, Discourse Processes, Vol. 24, Iss.1, pp3-50.
- Bell, Richard, 1970, Introduction to the Qur'an, (Revised by Montgomery Watt) [On line] URL: http://www.truthnet.org/islam/Watt/
- Blakemore, Diane:
    - 1987, Semantic Constraints on Relevance, Blackwell, Oxford.
    - 2001, Discourse and Relevance Theory, In. Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, and Heidi E. Hamilton (Eds), The Handbook of Discourse Analysis. Oxford, (pp.100-118), United States: Blackwell Publishers.
    - 2002, Relevance and linguistic meaning: The semantics and pragmatics of discourse markers, Cambridge: Cambridge university press.
    - 2006, Meaning, Procedural and Conceptual, In. Brown Keith (Ed.) Encyclopedia of language and linguistics, (Second Edition), Volume: 7. (pp. 562-565.)

- Blass, Regina,1990, Relevance Relations in Discourse: With Special Reference to Sissala, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Gillian, and Yule, George, 1983, Discourse Analysis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf, 1948, Meaning and necessity: a study in semantics and modal logic, Chicago: The University of Chicago press.
- Chesny-Kohler, J, 1983, Aspects des discours explicatifs, In. P. Bange et al. (Eds.), Logique Argumentation, Conversation, Berne: Peter Lang.
- Charolles, Michel, 1978, Introduction aux problèmes de la cohérence des textes [Approche théorique et étude des pratiques pédagogiques], Langue française, N° 38, 1978, Enseignement du récit et cohérence du texte. pp. 7-41.
- Charolles, Michel et Combettes, Bernard, Contribution pour une histoire récente de l'analyse du discours, Langue française, N° 121, 1999. pp. 76-116.
- Cook, Guy:
  - 1997, Schema, ELT (English Language Teaching) Journal, Volume: 51, January 1997, Oxford University Press.
  - 2001, Discourse analysis, In. James Simpson (Ed), The Routledge Handbook of Applied Linguistics, (pp. 431-444), Abingdon: Routledge.
- Degand, Liesbeth, 1998, On classifying connectives and coherence relations, Proceedings of COLINGACL Workshop on Discourse Relations and Discourse Markers (pp. 29-35), Montréal, Canada. [Online] Available URL: http://aclweb.org/anthology-new/W/W98/W98-0305.pdf
- Dragos, Elena, 1986, Cohesion and Coherence in Romanian Linguistics (A Historical Survey), In. Charolles, M., Petöfi, J.S., & Sözer, E., (Eds), Research in Text Connexity and Text Coherence, (pp.179-197), Hamburg: Buske.
- Ducrot, Oswald:
  - 1968, La description sémantique des énoncés français et la notion de présupposition, [en ligne] L'Homme, 1968, tome: 8, n°

1, pp. 37-53. URL: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1968_num_8_1_366938
  - 1991, Dire et ne pas dire, Paris, Hermann.
- Ducrot, O. et al, 1980, Les mots du discours, Paris, éd. de Minuit.
- Editorial Board of the Cognitive Science Journal, Ten Classics from Cognitive Science, [Online] Cognitive Science journal; Available: URL: http://cognitivesciencesociety.org/journal_csj_classics.html [Accessed 30 September 2014]
- Fauconnier, Gilles, 1994, Mental Spaces, New York, Cambridge University Press.
- Fillmore, Charles J, 1982, Frame semantics, In. The Linguistic Society of Korea (Ed.), Linguistics in the Morning Calm, (pp.111-137), Seoul: Hanshin Publishing Co.
- Fischer, Kerstin, 2006, Towards an understanding of the functional spectrum of discourse particles In. Kerstin, Fischer (Ed.) Approaches to Discourse Particles, (pp.1-20), Amsterdam: Elsevier.
- Wolf, Florian, and Gibson, Edward, 2006, Coherence in Natural Language, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Gazdar, Gerald, 1979, Pragmatics. Implicature, Presupposition and Logical Form, New York: Academic Press.
- Gernsbacher, Morton Ann, 1990, Language Comprehension as Structure Building, Annual Technical Report Prepared for US Air Force Office of Basic Research [Online] Available At: http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a221854.pdf [Accessed: 1 November 2014]
- Genette, Gérard, 1972, Discours du récit, In. Figures III (pp. 65-273), Paris, Editions du Seuil.
- Giora, Rachel, 1997, Discourse coherence and theory of relevance: Stumbling blocks in search of a unified theory, Journal of Pragmatics. Volume 27, Issue 1, January 1997, pp. 17-34
- Givón, Talmy:
  - 1992, The grammar of referential coherence as mental processing instructions, Linguistics, 30, 5-55.

- 2001, Syntax, vol. I, II. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- 2005, Context as other minds: The pragmatics of sociality, cognition and communication, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Gonzlez, Montserrat, 2004, Pragmatic Markers in Oral Narrative: The case of English and Catalan, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Grice, Paul, 1989, 1995, Logic and conversation, In. Studies in the Way of Words. (pp. 2-116), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grimes, Joseph E, 1972, The Thread of Discourse, Technical Report No. 1, NSF Grant GS-3180, Cornell University, [On line] Available URL: http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED071485.pdf
- Grosz, B. J., and C. L. Sidner, 1986, Attention, intentions, and the structure of discourse,Computational Linguistics 12 (3): 175-204.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood and Hasan, Ruqaiya, 1976, Cohesion in English, London, Longman.
- Halliday, Michael A.K. and Matthiessen, Christian M.I.M, 2004, An Introduction to Functional Grammar, London, Hodder Arnold.
- Hatakeyama, K., J. S. Petfi, and E. Szer, 1985, Text, connexity, cohesion, coherence, In. Szer, Emel (Ed.) 1985. Text Connexity, Text Coherence. Aspects, Methods, Results. (pp. 36-105), Hamburg: Helmut Buske.
- Held, Carsten., Knauff, Markus., & Vosgerau, Gottfried. (Eds.), 2006, Mental Models and the Mind: Current Developments in Cognitive Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind, Amsterdam; Boston: Elsevier.
- Hirschberg, Julia. and Nakatani, Christine H, 1996, A prosodic analysis of discourse segments in direction-giving monologues, Paper presented at the 34th annual meeting of the Association for Computational Linguistics, 24-27 June 1996. University of California (pp.286-293) Santa Cruz, California: The association for computational linguistics. [On line] Available URL: http://www.aclweb.org/anthology/P96-1038. [Accessed 2 November 2014].

- Hobbs, Jerry R:
  - 1979, Coherence and Coreference, Cognitive Science 6: 67-90
  - 1985, On the coherence and structure of discourse, Center for the Study of Language and Information Technical Report 85-37, Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information Publications.
  - 1990, Literature and Cognition, Volume 21 of CSLI Lecture Notes, Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information.
- Jacobson, Pauline, 2014, Compositional Semantics: An Introduction to the Syntax/Semantics Interface, Oxford University Press.
- Jakobson, Roman, 1960, Closing statement: linguistics and poetics, In. Thomas A. Sebook (Ed.) Style in Language, (pp.350-377) Cambridge, Mass: the MIT Press.
- Johnson, Keith, 1999, Schema theory, In. Keith Johnson and Helen Johnson (Eds). Encyclopedic Dictionary of Applied Linguistics: A Handbook for Language Teaching, (pp.282-284), Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Johnson-Laird, Philip N:
  - 1980, Mental models in cognitive science, Cognitive Science, 4, 71-115.
  - 1981, Comprehension as the construction of mental models. Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B, 295, 353-374.
  - 1983, Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Knott, Alistair and Sanders, Ted J. M, 1998, The classification of coherence relations and their linguistic markers: An exploration of two languages, Journal of Pragmatics, 30:135-175.
- Kristeva, Julia, 1969, Le texte et sa science in Semiotiké: Recherches pour une analyse, (pp.9-28), Paris, Editions du Seuil.
- Lagerlund, Henrik, 2007, The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul, In. H. Lagerlund (Ed.), Forming

the Mind, Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment, (pp.1-16), Dordrecht: Springer.

- Leech, Geoffrey N, 1983, Principles of pragmatics, London, Longman.
- Lascarides, A., and N. Asher, 1993, Temporal interpretation, discourse relations and common sense entailment, Linguistics and Philosophy 16 (5), 437-493.
- Longacre, Robert E, 1976, An Anatomy of Speech Notions, Lisse: The Peter De Ridder Press.
- Louwerse, Max M, 2002, An analytic and cognitive parameterization of coherence relations, Cognitive Linguistics, 12, 291-315.
- Maingueneau, Dominique, 1976, Initiation aux Méthodes de l'Analyse du Discours, Paris, Hachette.
- Mann, William C, 2005, Rhetorical Structure Theory Web Site, [On line] Available URL: http://www.sfu.ca/rst.
- Mann, William C., Matthiessen, Christian M.I.M. and Thompson, Sandra A, 1992, Rhetorical Structure Theory and Text Analysis, In. William C. Mann and Sandra A. Thompson (Eds), Discourse Description: diverse linguistic analyses of a fund-raising text, (pp.39-78), Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Mann, William C. and Thompson, Sandra A:
  - 1986, Rhetorical Structure Theory: Description and Construction of Text Sructures, (Technical Report No. ISI/RS-86-174), Presentd at the third international workshop on text generation Nijmeng, The Netheland. University of Southern California. Marina del Rey, CA: Information Sciences Institute. [Online] AvailableURL: http://www.sfu.ca/rst/05bibliographies/bibs/ISI_RS_86_174.pdf. [Accessed 2 November 2014]
  - 1987a, Rhetorical Structure Theory: A Frarnework for the Analysis of Texts, IPM Papers in Pragmatics I, No.1(1987), 79-IO5
  - 1987b, Rhetorical Structure Theory: A Theory of Text Organization, (Technical Report No. ISI/RS-87-190 http://

www.sfu.ca/rst/05bibliographies/bibs/ISI_RS_87_190.pdf), University of Southern California, Marina del Rey, CA: Information Sciences Institute. [Online] Available URL:http:// www.sfu.ca/rst/05bibliographies/bibs/ISI_RS_87_190.pdf. [Accessed 2 November 2014].

  - 1988, Rhetorical Structure Theory: Toward a functional theory of text organization, Text, 8 (3), 243-281.

- Martin, James Robert:
  - 1992, English text: system and structure, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
  - 2001, Cohesion and texture, In Deborah Schiffrin, Deborah Tannen and Heidi E Hamilton (Eds.), Handbook of Discourse Analysis, (pp. 35-53), United States: Blackwell Publishers.
- Minsky, Marvin, 1974, A Framework for Representing Knowledge, MIT-AI Laboratory Memo 306, June 1974, Reprinted in The Psychology of Computer Vision, P. Winston (Ed.), McGraw-Hill, 1975. Shorter versions in J. Haugeland, (Ed.), Mind Design, MIT Press, 1981, and in Cognitive Science, Collins, Allan and Edward E. Smith (Eds.) Morgan-Kaufmann, 1992.
- Moeschler, Jacques et Reboul, Anne:
  - 1994, Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, Paris, Seuil.
  - 1998, Pragmatique du discours: De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours, Paris: Armand Colin.
- Mustansir Mir, 1986, Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an, Washington: American Trust Publications.
- Nerlich, Brigitte et Clarke, David. 1999, Champ, schéma, sujet: les contributions de Bühler, Bartlett et Benveniste à une linguistique du texte, Langue française, N° 121, 1999, Phrase, texte, discours, pp. 36-55.
- Norrick, Neal (Ed.), Special Issue: Pragmatic Markers, Journal of Pragmatics, 41(2009), 863-1078. [Online]. Available URL: http://

www.sciencedirect.com/science/journal/03782166/41/5. [Accessed 6 January 2014].

- Pander Maat, H. & Sanders, Ted, (2006), Cohesion and Coherence: Linguistic approaches, In. Brown. K. et al, (Eds.) Encyclopedia of Language and Linguistics, 2nd edition, volume 2, (pp. 591-595), London, Elsevier.
- Reck, Erich H. and Steve Awodey (Trs. and Eds.), 2004, Frege's Lectures on Logic: Carnap's Student Notes 1910-1914, Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court.
- Redeker, Gisela:
  - 1990, Ideational and pragmatic markers of discourse structure, Journal of Pragmatics, 14, 367-381.
  - 2000, Coherence and structure in text and discourse, In. Bunt, H., and Black, W. (Eds.), Abduction, Belief and Context in Dialogue, Studies in Computational Pragmatics, (pp. 233-263), Amsterdam: John Benjamins.
  - 2006, Discourse markers as attentional cues at discourse transitions, In. Kerstin Fischer (Ed.) Approaches to Discourse Particles, (pp.339-358), Amsterdam, Elsevier.
- Risselada, Rodie and Spooren, Wilbert, 1998, Discourse markers and coherence relations, Journal of Pragmatics, 30 (1998), 131-133.
- Roeckelein, J.E, (Ed.) 2006, Elsevier's Dictionary of Psychological Theories, Amsterdam: Elsevier.
- Rühlemann, Christoph, 2010, What can a corpus tell us about pragmatics? In. Anne O'Keeffe and Michael McCarthy (Eds.), The Routledge Handbook of Corpus Linguistics, (pp. 288-301), London, Routledge.
- Sanders, Ted, 1997, Semantic and Pragmatic Sources of Coherence: On the Categorization of Coherence Relations in Context evidence, Discourse Processes, 24, 119-147.
- Sanders, Ted and Wilbert, Spooren:
  - 2001, Text representation as an interface between language and its users, In. Ted Sanders, Joost Schilperoord and Wilbert

Spooren. (Eds.), Text representation: Linguistic and psycholinguistic aspects (pp.1-25), Amsterdam: John Benjamins.

- 2007, Discourse and Text Structure, In. Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens (Eds.), The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics (pp. 916-941), New York: Oxford University Press.

- Sanders, T.J.M., Spooren, W.P.M. & Noordman, L.G.M:
  - 1992, Toward a Taxonomy of Coherence Relations, Discourse Processes, 15, 1-35.
  - 1993, Coherence relations in a cognitive theory of discourse representations, Cognitive Linguistics, 4(2), pp. 93-133.
- Al-Sanie, Waleed, 2005, Towards an infrastructure for Arabic text summarization using rhetorical structure theory, A thesis presented to King Saud University in fulfilment of the thesis requirement for the degree of master in computer science, Riyadh, kingdom of Saudi Arabia, [Online] Available URL: https://pdfs.semanticscholar.org/dc9c/ff0ab5a3406ab6c4974a526134ba4a04027b.pdf. [Accessed 30 January 2014]
- Saussure, Ferdinand de, 1995, Cours de linguistique générale, Paris, Payot.
- Schank, Roger C. and Abelson, Robert P:
  - 1975, Scripts, Plans, and Knowledge, [Online] In. Advance Papers of the Fourth International Joint Conference on Artificial Intelligence, Vol. I, (pp151-157), Tbilisi, Georgia, USSR, 3-8 September 1975, Available: https://www.ijcai.org/Proceedings/75/Papers/021.pdf [Accessed 30 September 2014]
  - 1977, Scripts, Plans, Goals, and Understanding, Hillsdale, New Jersey, Earlbaum Assoc.
- Schirillo, James A, 2010, Gestalt Approach, In. E. Bruce Goldstein (Ed.) Encyclopedia of perception, (pp. 469-472), California, SAGE Publications.
- Searle, John R, 1968, Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, The Philosophical Review, Vol. 77, No. 4. (Oct. 1968), pp. 405-424.

- Sperber, Dan and Deirdre, Wilson:
    - 1995, Relevance: Communication and cognition, Oxford, Blackwell.
    - 1989, La Pertinence: Communication Et Cognition, Paris, Les Editions de Minuit.
    - 1993, Linguistic form and relevance, Lingua 90, 1/2, vol. 2: 1-25, Special Issue on Relevance Theory.
    - 2012, Meaning and Relevance, New York: Cambridge University Press.
- Taboada, Maite, 2006, Discourse markers as signals (or not) of rhetorical relations, Journal of Pragmatics, 38 (2006), 567-592.
- Taboada, Maite and Mann, William C, 2006, Rhetorical Structure Theory: Looking back and moving ahead, Discourse Studies, 8 (3), 423-459.
- Tapiero, Isabelle, 2007, Situation models and levels of coherence: Toward a definition of comprehension, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Ass.
- Toussaint, Maurice,1983, Contre l'arbitraire du signe, Paris, Didier érudition.
- Todorov, Tzvetan, 1966, Les catégories du récit littéraire, Communications, 8, 1966, Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit, pp. 125-151.
- Van Dijk, Teun A:
    - 1972, Some aspects of text grammars: a study in theoretical linguistics and poetics, The Hague, Mouton.
    - 1973, Text grammar and text logic, In. Petofi, J. S., & Rieser, H. (Eds.). Studies in text grammar, (pp.18-78), Dordrecht, Reidel.
    - 1977, Text and context: explorations in the semantics and pragmatics of discourse, London, Longman.
    - 1979, Pragmatic connectives, Journal of Pragmatics, 3(1979), 447-456.
    - 1980a, The semantics and pragmatics of functional coherence

in discourse, In. A. Ferrara, (Ed.) Speech act theory: Ten years later, Special issue of Versus (Milano), 26/27, (pp.49-65).

- 1980b, Macrostructures: an interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- 1984, Texte, In. Beaumarchais, J.P. et al (Eds.): Dictionnaire des littératures de langue française, T2. (pp.2281-2289), Paris, Bordas.
- 1985, Semantic Discourse Analysis, In. The Handbook of Discourse Analysis, Vol. 2: Dimensions of Discourse, (pp.103-112), London: Academic Press.
- 1988, News Analysis. Case studies of international and national news in the press, Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.
- 1990, Issues in Functional Discourse Analysis, In. H. Pinkster (Ed.), Liber Amicorum for Simon Dik. (pp. 27-46), Dordrecht: Foris.
- 2008, Discourse and context: a socio-cognitive approach, Cambridge, Cambridge University Press.

- Van Dijk, Teun A. and Kintsch, Walter:
- 1978, Toward a model of text comprehension and production, Psychological Review, 85 (5), 363-394.
- 1983, Strategies of Discourse Comprehension, New York, Academic Press.
- Verhagen, Arie, 2001, Subordination and discourse segmentation revisited, or: Why matrix clauses may be more dependent than complements. In. Ted Sanders, Joost Schilperoord, and Wilbert Spooren, (Eds.) Text representation: Linguistic and psycholinguistic aspects, (pp.337-357), Amsterdam, John Benjamins.
- Williams, Eddie, 2004, Literacy Studies, In. Alan Davies and Catherine Elder (Eds) The Handbook of Applied Linguistics, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Wilson, Deirdre, 1998, Discourse, coherence and relevance: A reply to Rachel Giora, Journal of Pragmatics 29, 57-74.

- Wolf, Florian. and Gibson, Edward, 2006, Coherence in Natural Language: Data Stuctures and Applications, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Zwaan, Rolf. A. & Radvansky, Gabriel. A., 1998, Situation models in language comprehension and memory, Psychological Bulletin, 123, 162-185.



فهرس
المصطلحات الأجنبية ومقابلاتها العربية
بحسب الألفباء الأعجمي

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Accessibility theory	Theorie de l'accessibilité	نظرية القابلية للاهتداء (للمعاد)
Act theory	Theorie de l'acte	نظرية العمل
Actual system	Système actuel	نظام فعلي
Algorithm description	Description Algorithmique	وصف خوارزمي
Alternation	Alternance	التناوب
Analepsis	Analepse	الارتداد
Anaphors	Anaphores	العوائد
Antithesis	Antithèse	المقابلة
Argument	Argument	الحجّة، الحدّ المنطقيّ
Argumentative morpheme	Morphéme argumentatif	صرفم حجاجيّ
Argumentative operator	Operateurs argumentatifs	عوامل حجاجيّة
Argumentative variable	Variable argumentative	متغيّر حجاجيّ
Argument overlap	Chevauchement d'argu-ments	الاشتراك في الحدّ
Assertion	Posé	منطوق
Assumption	Hypothèse	افتراض

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Attribution	Attribution	إسناد الأقوال
Background	Arrière-plan	الخلفيّة
Background knowledge	Connaissances d'arrière-plan	المعرفة الخلفيّة، المعرفة العامّة
Bottom-up processing	Traitement ascendant	إجراء صاعد
Cataphor	Cataphore	الإحالة البعديّة
Center continuation	Continuation du centre	استمرار المركز
Centering rules	Regles de centrage	قواعد التمركز
Centering Theory	Theorie du centrage	نظرية المركز/التمركز
Chain graphs representation	Representations avec des chaînes graphiques	التمثيل بالرسوم المتسلسلة
Circumstance	Circonstance	الظرفية
Code	Code	شفرة
Code model	Modele du code	منوال الشفرة
Coding	Codage	تشفير
Cognitive entities	Entités cognitives	كيانات عرفانية
Cognitive pragmatics	Pragmatique cognitive	التّداوليّة العرفانيّة
Cognitive primitives	Primitifs cognitifs	أوّليّات/ بسائط عرفانيّة
Coherence	Cohérence	الانسجام
Coherence relations	Relations de cohérence	علاقات الانسجام
Cohesion	Cohésion	اتّساق
Collocation	Collocation	المتلازمات، الضمائم
Combinations of predications	Combinations de prédications	ترابط الحمول
Compositional semantics	Sémantique compositionelle	علم الدلالة التأليفي
Computation	Calcul	حساب المعنى

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Conative function	Fonction conative	الوظيفة الإقناعيّة
Conceptual independence	Independence conceptuelle	الاستقلاليّة التّصوّريّة
Conceptual relations	Relations conceptuelles	علاقات تصوّريّة
Concessif	Concessif	رابط تسليميّ
Concession	Concession	التسليم الجدليّ
Condition	Condition	الشرط
Progress condition	Condition de progrès	شرط النمو والتطور
Conjunction	Conjonction	الوصل
Conjunctions	Conjonctions	أدوات العطف
Argumentative connector	Connecteur argumentatif	رابط حجاجيّ
Connectives	Connecteurs	الروابط
Connexity	Connexité	التّرابط
Connotation	Connotation	دلالة الالتزام
Conceptual Representations	Représentations conceptuelles	تمثلات تصورية
Construction	Construction	بناء
Context	Contexte	سياق/مقام
Contrast	Contraste	التقابل، التضادّ
Contrastive cause-consequence	Contraste cause-conséquence	التقابل بين السبب والنتيجة
Contrastive consequence-cause	Contraste conséquence-cause	التقابل بين النتيجة والسبب
Conversation	Conversation	محادثة
Conversational maxims	Maximes de conversation	حكم المحادثة
Cooperation principle	Principe de coopération	مبدأ التعاون
Coreference	Coréférence	الاشتراك الإحالي

المصطلحات العربية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات الإنجليزية
العبارات الواصلة	Indices phrastiques	Cue phrases
فك الشفرة	Décodage	Decoding
الوصف المحدّد	Description définie	Definite description
علاقة تعريف/ علاقة وجوديّة	Relation de deixis	Deixis Relation
الحذف	Suppression	Delition
المعاني المطابقيّة	Dénotations	Denotata
دلالة المطابقة	Dénotation	Denotation
علاقات موجّهة	Relations dirigées	Directed relations
الخطاب	Discours	Discourse
واسمات الخطاب	Marqueurs discursifs	Discourse markers
أدوات الخطاب	Particules du discours	Discourse particles
معقوليّة الخطاب	Plausibilité du discours	Discourse plausibility
تجزئة الخطاب	Segmentation du discours	Discourse segmentation
أجزاء الخطاب	Segments du discours	Discourse segments
كلمات الخطاب	Mots du discours	Discourse-words
التفصيل	èlaboration	Elaboration
وظيفة تعبيرية	Fonction émotive	Emotive function
التمكين	Facilitation	Enablement
التّعداد، اللّائحة	ènumération	Enumeration
الذاكرة الخبرية الحدثية	Mémoire épisodique-déclarative	Episodic-declarative memory
الذاكرة الحدثية	Mémoire épisodique	Episodic memory
إبستيمي، معرفي	èpistémique	Epistemic
التّقويم	èvaluation	Evaluation
برهان	èvidence	Evidence

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Exception	Exception	الاستثناء المنقطع
Exemplification	Exemplification	التمثيل
Expansion	Expansion	الإطناب
Experiential	Expérimental	اختبارية، تجريبية
Explanation	Explication	التّفسير
Explanatory texts	Textes explicatifs	نصوص بيانية/ تفسيرية
Extension	Extension	ماصدق، مصداق
Extensional coherence	Cohérence extensionnelle	الانسجام الماصدقي
Extensional relations	Relations extensionnelles	علاقات تصديقيّة
External relation	Relation externe	علاقة خارجيّة
Fable	Fable	الحكاية
Final evaluation	èvaluation finale	التقويم النّهائيّ
Formal logic	Logique formelle	المنطق الصوري
Formal schema	Schéma formel	خطاطة شكليّة
Formal semantics	Sémantique formelle	علم الدلالة الصوري
Frame	Cadre	الإطار
Frame semantics	Sémantique du cadre	علم دلالة الإطار
Frustration	Frustration	خيبة التوقع
Function	Fonction	دالّة
Functional relations	Relations fonctionnelles	علاقات وظيفية
Generalization	Généralisation	التّعميم
Gestalt theory	Théorie de la Gestalt	نظريّة الصّيغة الكلية للإدراك
Given information	Informations données	المعلوم، المعلومة القديمة، المعلومة المسلّمة، المعلومة المعطاة
Global structures	Structures globales	الأبنية الكلّيّة

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Grammar of referential coherence	Grammaire de la cohérence référentielle	نحو الانسجام الإحالي
Grammatical cohesion	Cohérence grammaticale	اتساق نحويّ
Grammaticality	Grammaticalité	النحويّة
Grounding	Fondement	تأسيس
History	Histoire	القصّة، الخبر
Holistic structure	Structure holistique	بنية كلّيّة
Host clause	Hôte clause	مركب مضيف
Hypotactic	hypotactique	تبعيّة
Ideational	Idéationnel	تمثيليّ استحضاريّ
Ideational component	Composant idéationnel	مكوّن تمثيليّ استحضاريّ
Illocution	Illocution	إنشاء
Illocutionary act	Acte Illocutionnaire	عمل في القول
Illocutionary force	Force illocutionnaire	قوة إنشائيّة
Illocutionary meaning	Sens illocutionnaire	المعنى الإنشائيّ
Illustration	Illustration	تمثيل
Implication	Implication	استلزام، لزوم
Inference	Inférence	استدلال
Inferential model	Modèle inférentiel	منوال استدلاليّ
Input	Input	مدخلات
Instructions	Instructions	تعليمات
Integrated pragmatics	Pragmatique integrée	تداوليّة مدمجة
Intensional coherence	Cohérence intensionnelle	الانسجام التصوري
Interclausal relations	Relations interpropositionnelles	علاقات بين جمل/ علاقات بين مركبات إسناديّة
Internal relation	Relation interne	علاقة داخليّة

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Interpersonal	Interpersonnel	بينيّ
Interpersonal component	Composant interpersonnel	مكوّن بينيّ
Intruder	Intrus	الفاعل المؤثّر
Isotopie	Isotopie	التّشاكل الدّلاليّ
Judgment	Jugement	حكم
Justify	Justification	التّعليل
Lexical cohesion	Cohésion lexicale	اتساق معجمي
List	Liste	القائمة
Local structure	Structure locale	بنية موضعيّة
Locutionary act	Acte locutionnaire	عمل القول
Locutionary meaning	Sens locutionnaire	المعنى القوليّ
Long term memory	Memoire A long terme	ذاكرة بعيدة المدى
Macrostrategie	Macrostratégie	استراتيجية كبرى
Macrostructure	Macrostructure	بنية كبرى
Mapping	Correspondance	رابط التناسب
Memory	Mémoire	ذاكرة
Mental models	Modèles mentaux	مناويل الذهنية
Mental spaces	Espaces mentaux	فضاءات الذهنيّة
Metalingual Function	Fonction métalinguistique	وظيفة لسانية واصفة
Meta-rules of coherence	Méta-règles de cohérence	قواعد الانسجام
Meta-rule of non-contra-diction	Méta-règle de non-contra-diction	قاعدة عدم التناقض
Meta-rule of progression	Méta-règle de progression	قاعدة النمو
Meta-rule of relation	Méta-règle de relation	قاعدة العلاقة
Meta-rule of repetition	Méta-règle de répétition	قاعدة التكرير
Microstructure	Microstructure	بنية موضعية

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Modelling	Modélisation	أَمْثَلَةٌ
Modelling cognitive mechanisms	Mécanismes de Modélisation cognitive	آليّات الأَمْثَلة العرفانيّة
Modifier	Déterminant	مخصّص
Modular decoding phase	Phase modulaire de décodage	مرحلة منظومية لفك شفرة الأقوال
Morpheme	Morphéme	صَرْفَم
Motivation	Motivation	التّسويغ
New information	Nouvelle information	المعلومة الجديدة
Non-topical referents	Référents non-topiques	المعادات غير المحورية
Non-truth conditional	Non vériconditionnel	غير صدقي/ غير شرطي الصدق
Non-volitional Cause	Cause non délibérée	السببية غير الإرادية
Non-volitional Result	Résultat non-délibéré	النتيجة غير الإرادية
Not truth-functional	Non vérifonctionnel	غير وظيفي من ناحية الصدق
Nucleus	Noyau	نواة (جمل نووية)
Occasion relations	La Relation occasion	علاقات التهيئة
On line	En ligne	آن القول
Opposition	Opposition	المقابلة/ التضادّ
Otherwise	Anti-condition	التخيير
Paratactic	Paratactique	المجاورة
Paraphrase	Paraphrase	إعادة الصّياغة
Parole/Speech	Parole	كلام
Perlocutionary act	Acte perlocutionnaire	عمل التأثير بالقول
Phoneme	Phonémes	صوتم
Plot	Récit	الخبر

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Poetic function	fonction poétique	وظيفة شعريّة
Pragmatic connective	Connecteur pragmatique	رابط تداولي
Pragmatic marker	Marqueur pragmatique	واسم تداوليّ
Presentational relation	Relation de Présentation	علاقة عارضة
presupposed	Présupposé	مقتضى
presupposition	Présupposition	اقتضاء/ مقتضَى
Procedural encoding	Codage procédural	التّشفير الإجرائيّ
Process	Procédure	إجراء
Processing instruction	Instruction de traitement	تعليمة معالجة
Processing signals	Signes de traitement	إشارات معالجة
Prolepsis	Prolepse	الاستباق
Proposition	Proposition	قضية منطقية
Propositional representa-tion	Représentation proposi-tionnelle	تمثّل قضوي
Purpose	But	الغاية، الغرض
Radical pragmatics	Pragmatique radicale	التّداوليّة الجذريّة
Referant	Référant	المرجع، المعاد
Referential Coherence	Cohérence référentielle	انسجام إحاليّ
Referential Cohesion	Cohésion référentielle	اتساق إحالي
Referential function	Fonction référentielle	وظيفة إحاليّة
Referential relations	Relations référentielles	علاقات إحاليّة
Reiteration	Réitération	تكرار
Relational coherence	Cohérence relationnelle	انسجام علاقيّ
Relational criterion	Critère relationnel	سمة علاقيّة
Relational proposition	Propositions relationnelle	قضيّة علاقية
Relational structure	Structure relationnelle	بنية علاقيّة

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Relevance	Pertinence	المناسبة
Relevance principle	Principe de pertinence	مبدأ المناسبة
Representation	Représentation	تمثّل
Reproduction	Reproduction	إعادة إنتاج
Restatement	Reformulation	إعادة صياغة
Rhetorical predicates	Prédicats rhétoriques	حمول بلاغيّة
Rhetorical relations	Relations rhétoriques	علاقات بلاغيّة
Rhetorical structure theory	Théorie de la structure rhétorique	نظرية البنية البلاغية (ن ب ب)
Rough shift	Changement brutal	انتقال فجّ
Satellite	Satellite	تابع
Schema	Schéma	خطاطة
Schema application	Application de schéma	تطبيق الخطاطة
Schematic Strategies	Stratégie schématique	استراتيجية خطاطيّة
Scenario	Scénario	سيناريو
Script	Script	مدوّنة
Semantic memory	Mémoire sémantique	ذاكرة دلاليّة
Sense	Sens	إفادة
Sentence topic	Thème	محور الجملة
Sequence	Séquence	متتالية
Sequencial relation	Relation séquentielle	علاقة مقطعية
Short term memory	Mémoire à court-terme	ذاكرة قصيرة المدى
Situation model	Modèle de situation	منوال الوضعيّة
Smooth shift	Changement doux	انتقال سلس
Socio-expressive relation	Relation socio-expressive	علاقة اجتماعيّة تعبيريّة
Solutionhood	Solution	المشكل/ الحلّ

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Subject matter	Sujet	الموضوع المعروض
Summary	Résumé	التلخيص
Superset	Superset	النوع الكلي
Superstructure	Superstructure	بنية عليا
syncategorematic	Syncatégorématique	بينمقولي
Syntactic structure	Structure syntaxique	بنية تركيبية
System	Système	نظام/ جهاز
Systemic Functional Grammar	Grammaire fonctionnelle systémique	النحو الوظيفي النظامي
Temporal overlap	Chevauchement temporel	التداخل الزمني
Temporal succession	Succession temporelle	التعاقب الزمني
Textlinguistics	Linguistique textuelle	لسانيات النصّ
Text science	Science du texte	علم النصّ
Textual base	Base textuelle	الأساس النّصّيّ
Textual component	Composant textuel	المكون النصي
Thematical sentence	Phrase thématique	جملة موضوعية
Thematical structure	Structure thématique	أبنية موضوعاتية
Tie	Lien	رابط
Top-down processing	Traitement descendant	إجراء نازل
Topical referent	Référent topique	معاد محوريّ
Topical sentence	Phrase topicale	جملة محوريّة
Topic/Comment	Thème/Commentaire	المحور/ التعليق
Topic continuity	Continuité topicale	استمرار الإحالة على محور الكلام
Tree-based representation	Représentation arbores-cente	التّمثيل التّراتبيّ أو التمثيل بالمشجّر
Truth conditional	Vériconditionnel	تصديقيّ، شرطي الصدق

المصطلحات الإنجليزية	المصطلحات الفرنسيّة	المصطلحات العربية
Undirected relation	Relation non dirigée	علاقات غير موجّهة
Utterance	ènoncé	قول
Verbal person inflection	Marque flexionnellede la personne	اللّاحق المحدد لمقولتي الجنس أو العدد
Virtual system	Système virtuel	نظام افتراضي
Volitional Cause	Cause délibérée	السببية الإرادية
Volitional Result	Résultat délibéré	النتيجة الإرادية
Working memory	Mémoire de travail	ذاكرة عاملة
Zero Anaphora	Anaphore zéro	حذف العائد



الفهرس



لمّا كان الانسجام يمثّل خلاصة ما توصّلت إليه جهود الباحثين المعاصرين في مجالي لسانيّات النّص وتحليل الخطاب في تعريف كلّ من الخطاب والنّص؛ ارتأينا أن يكون هذا المفهوم هو المدخل إلى محاولة رصد مظهر من مظاهر التّفكير اللّسانيّ النّصيّ عند القدامى يتمثّل في مفهوم المناسبات بين الآيات والسّور.

ولمّا كان انسجام الخطاب لا يتحقّق بأدوات الاتّساق النّحويّ والمعجميّ وحدها، قدّرنا أنّ أسلم المناهج لمقاربته هو منهج تحليل الخطاب الّذي يتّسع، إضافة إلى المظاهر النّحويّة، إلى الأبعاد التّداوليّة والعرفانيّة في الخطاب. ولذلك ارتأينا أن يكون عنوان هذا البحث: مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآنيّ من خلال علم المناسبات.

وبالعودة إلى الغرض الرّئيس من هذا العمل، وهو البحث في مظاهر التّفكير النّصيّ من خلال ممارسة علماء المناسبات لتحليل الخطاب، تركّز عملنا فيه على بيان طبيعة المنهج الّذي توخّاه هؤلاء في تحليل وجوه المناسبة في الخطاب القرآنيّ، وقد تبيّن لنا أنّ الحديث عن مبدأ الانسجام أكثر ملاءمة لجهودهم تلك؛ لأنهم لم يقتصروا في تحليل الخطاب القرآنيّ على مظاهر الاتّساق النّحويّ، بل تجاوزوها إلى سائر أنماط المعرفة التّاريخيّة والتّداوليّة العامّة.

ويتّضح بهذا أنّ مطلبنا في هذا البحث ليس إثبات الانسجام للخطاب القرآنيّ أو نفيه عنه، بل هو البحث في المنهج الّذي توخّاه علماء المناسبة في إثبات الانسجام للخطاب القرآنيّ.

شوقي البوعناني: باحث تونسي متخصص في اللغة العربية وآدابها


ISBN 978-614-8030-89-5

